



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM LÍNGUA PORTUGUESA E RESPECTIVA  
LITERATURA  
INSTITUTO DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICA, PORTUGUÊS E LÍNGUAS CLÁSSICAS

LEICI LANDHERR MOREIRA

**A REPRESENTAÇÃO DA RESPONSABILIDADE EM “ÉDIPO EM COLONO”, DE  
SÓFOCLES**

Brasília

2015

LEICI LANDHERR MOREIRA

**A REPRESENTAÇÃO DA RESPONSABILIDADE EM “EDIPO EM COLONO” DE  
SÓFOCLES**

Monografia apresentada à disciplina Seminário de  
Português para conclusão do curso de graduação  
em Letras (licenciatura) – Português e respectiva  
literatura da Universidade de Brasília.

**Orientadora: Prof.<sup>a</sup>. Ms.<sup>a</sup> Agatha Pitombo Bacelar**

Brasília

2015

## RESUMO

Este trabalho discute a representação da responsabilidade na tragédia “Édipo em Colono”, de Sófocles a fim de compreender a relação que Édipo estabelece com seus crimes (*hamartía*). Essa representação diretamente vinculada ao *miasma* (mácula) do herói é construída nos seus três discursos de defesa, em que se observa a permeabilidade entre a linguagem jurídica, política, retórica e religiosa. Como o conceito de responsabilidade para os gregos antigos destoa significativamente do conceito moderno, é necessário examinar a relação que os gregos estabeleciam com seus atos desde o período arcaico. É nesse sentido que o primeiro capítulo deste trabalho discute a representação da responsabilidade grega a partir dos estudos de Gernet (1917), Vernant (1999) e Said (1978) até os estudos mais atuais de Ober (1989), Parker (1983), Harris (2015) percebendo que a representação da responsabilidade na Grécia antiga implica a articulação entre aspectos objetivos e subjetivos não só de um determinado crime, mas também da relação que o praticante estabelece com ele. O segundo capítulo apresenta a tradução e análise dos três discursos de defesa que Édipo dirigiu ao coro (vv. 258-91, 510-48) e a Creonte (vv. 960-1013), nos quais é examinado como a responsabilidade e o *miasma* são tematizados. Por fim, esse trabalho conclui que a representação da responsabilidade em “Édipo em Colono” envolve, sobretudo, a imbricação entre, de um lado, questões jurídicas como a negociação de categorias de transgressão (*ákōn* e *hekōn*) discutidas em virtude da reinscrição da lei de homicídio atribuída a Draco (410 a.C) em data próxima à da encenação da tragédia (409 a.C) e, de outro lado, questões religiosas como o estatuto de suplicante de Édipo em Colono e sua condição de portador ou não de *miasma*.

Palavras-chave: Representação da responsabilidade. Édipo. Lei ateniense do homicídio. Poluição.

## RÉSUMÉ

Le présent travail porte sur la représentation de la responsabilité dans la tragédie *Œdipe à Colone*, de Sophocle pour comprendre la relation qu'Œdipe établit avec ses crimes (*hamartia*). Directement liée au *miasma* (souillure) du héros, cette représentation est construite au long de ses trois discours de défense, où l'on voit la perméabilité entre le langage juridique, politique, rhétorique et religieux. Puisque la notion de responsabilité des Grecs anciens diffère significativement de la conception moderne, il faut examiner la relation que les Grecs établissent avec ses actions depuis la période archaïque. Ainsi, le premier chapitre de ce travail mène une discussion sur la représentation de la responsabilité grecque à partir des études de Gernet (1917), Vernant (1999), Said (1978), et de celles, plus récentes, de Ober (1989), Parker (1983), et Harris (2015). En effet, il faut tenir en compte que la représentation de la responsabilité en Grèce ancienne implique l'articulation des aspects objectifs et subjectifs, non seulement d'un délit particulier, mais aussi à propos de la relation que l'auteur du délit établit avec son acte. Le deuxième chapitre propose la traduction et l'analyse des trois discours de défense qui Œdipe adresse au chœur (vv. 258-91, 510-48) et à Créon (vv. 960-1013), dans laquelle l'on examine la thématization de la responsabilité et du *miasma*. Finalement, le travail conclut que la représentation de responsabilité dans *Œdipe à Colone* implique principalement l'imbrication entre d'une part, des questions juridiques telles que la négociation de catégories du délit (*ákōn et hekōn*) – du fait de la réinscription de la loi d'homicide attribuée à Dracon (410 av. JC) à une date proche de celle de la mise en scène de la tragédie (409 av. JC) – et, d'autre part, les questions religieuses comme l'état de suppliant d'Œdipe et son statut de porteur ou non du *miasma*.

Mots-clés: Représentation de la responsabilité. Œdipe. La loi athénienne d'homicide. Souillure

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>6</b>
<b>2. REPRESENTAÇÕES DA RESPONSABILIDADE NA GRÉCIA ANTIGA.....</b>	<b>9</b>
2.1 O CONCEITO EVOLUCIONISTA DA RESPONSABILIDADE: A OPOSIÇÃO ENTRE OBJETIVIDADE E SUBJETIVIDADE .....	10
2.2 O CONCEITO DE RESPONSABILIDADE GREGA NOS ESTUDOS ATUAIS .....	16
2.2.1 Aristocratização da democracia e democratização da aristocracia.....	177
2.2.2 A responsabilidade nos cantos I e IX da Ilíada: o exemplo de Agamêmnon .....	188
2.2.3 A responsabilidade no livro I das Histórias de Heródoto: o exemplo de Creso.....	20
<b>3. A RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL NOS DISCURSOS DE DEFESA DE ÉDIPO .....</b>	<b>233</b>
3.1 PRIMEIRO DISCURSO DE DEFESA (vv. 258-91).....	255
3.2 SEGUNDO DISCURSO DE DEFESA (vv. 510-48).....	30
3.3 TERCEIRO DISCURSO DE DEFESA (vv. 960-1013) .....	333
<b>4. CONCLUSÃO.....</b>	<b>4141</b>
<b>5. BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.3</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Este trabalho objetiva discutir a representação da responsabilidade na tragédia “Édipo em Colono”, de Sófocles. A linguagem das tragédias áticas incorpora muitos elementos da Atenas Clássica, como a linguagem jurídica, política e religiosa, bem como as práticas retóricas dos tribunais e assembleias. A linguagem jurídica, política e religiosa e as questões complexas como a responsabilidade, a escolha e a causalidade que buscam explicações nas leis empregadas na prática dos tribunais e assembleias são responsáveis por inserir a tragédia integralmente dentro da *pólis*. As práticas retóricas, por sua vez, são evidentes, principalmente, nos *ágonas* (confronto entre dois ou mais personagens) em que há a plena articulação entre a argumentação retórica formal e a linguagem propriamente trágica.<sup>1</sup> Nesse sentido, os tribunais e as assembleias podem ser considerados instituições análogas ao teatro, uma vez que esses três espaços públicos propiciam o desempenho de *lógoi* e, por isso, se inter-relacionam.<sup>2</sup> Isso é relevante na medida em que conceitos complexos como a noção de responsabilidade podem ser discutidos no desempenho de *lógoi*, que pode ocorrer através do processo de negociação semântica de categorias jurídicas nos discursos da tragédia.<sup>3</sup> Isso não quer dizer que a tragédia parte da discussão de categorias jurídico-políticas, mas não se pode negar que discussões como esta atravessem os enredos trágicos, como é o caso do “Édipo em Colono”.

Nessa tragédia, Édipo, um homem velho, cego e dependente da filha Antígona que o acompanha, chega ao bosque sagrado das Eumênides, situado no *dêmos* de Colono em Atenas, guiado pela profecia de Apolo. De acordo com o deus, anos depois de ter sofrido seus males, Édipo encontrará repouso no santuário das deusas, e seu corpo sepulto trará vantagens à cidade que o acolher e desvantagens a Tebas, pois, sendo cultuado em Atenas, os seus restos mortais protegerão esta cidade, mas a sua cólera permanecerá contra Tebas. No entanto, para que isso se concretize, em primeiro lugar, Édipo, através de um primeiro discurso de defesa, precisa convencer o Coro a não expulsá-lo do bosque sagrado e ir chamar o governante de

---

<sup>1</sup> Goldhill, 1997, p. 135.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>3</sup> Segundo Cartledge (2009, p.6), os estudiosos apresentam grande interesse na explicação de como os conceitos políticos são negociados por meio do discurso e implementados em formas institucionais. Allen (2005, p. 376), afirma que os tragediógrafos empregavam, manipulavam e remodelavam conceitos fundamentais do vocabulário jurídico e político ateniense, vivificando esses termos através das experiências dos personagens.

Atenas, Teseu, que também deve ser convencido. Após ter convencido o coro, o protagonista realiza um segundo discurso enquanto aguarda a chegada do governante. Logo depois, chega Ismene, irmã de Antígona, trazendo a notícia de que Etéocles, o filho mais novo de Édipo, assumiu o poder de Tebas e Polinice, em Argos, planeja um ataque para assumir o poder. Em seguida, Creonte vem ao encontro de Édipo no intuito de levá-lo às fronteiras de Tebas, uma vez que a mácula pelos crimes cometidos não permite que seja enterrado no interior da cidade; mas como seus restos mortais emanarão poder a quem os deter, Creonte insiste em sepultá-lo nas proximidades. O irmão de Jocasta tenta persuadir os habitantes do *dêmos* a entregar-lhe Édipo, mas como não consegue, captura as filhas do herói. Teseu chega para por um fim às suas ameaças, e nesse momento Édipo realiza um terceiro discurso de defesa em resposta as afrontas de Creonte. Logo depois, Polinice vem ao encontro do pai para pedir que fique ao seu lado na luta contra Tebas, contudo Édipo recusa seu apelo e lança uma maldição aos dois filhos, dizendo que eles morrerão um pela mão do outro. Em seguida, Édipo manda chamar Teseu, para que conheça o local exato do seu sepultamento, haja vista que já é a sua hora. Um mensageiro retorna relatando que Édipo desapareceu em uma atmosfera regida pelos mistérios divinos. Por fim, Édipo que era no início da tragédia um homem velho, cego e suplicante transforma-se no herói salvador e protetor de Atenas.

Neste trabalho, nos interessa como a noção de responsabilidade é construída ao longo desses três discursos de defesa que Édipo realiza primeiro para o coro (vv. 258-91, 510-48) e em seguida para Creonte (vv. 960-1013). No entanto, antes de passar ao exame cuidadoso desses discursos, é necessário investigar como os gregos compreendiam a noção de responsabilidade. E é por isso que o primeiro capítulo deste trabalho, intitulado “Representações da responsabilidade na Grécia antiga” em primeiro lugar, aborda essa questão sob a perspectiva dos estudos evolucionistas de Gernet (1917), Vernant (1999) e Saïd (1978), e posteriormente sob a perspectiva de estudos mais atuais de Ober (1989) e Harris (2005). Será visto que há uma tendência historiográfica de definir a responsabilidade de dois modos, conforme representem aspectos objetivos (religiosos) ou subjetivos (jurídico-morais) do ato cometido. Contudo essa oposição operacional não se aplica ao processo histórico de formação da *pólis* democrática, conforme poderá ser visto na discussão sobre a aristocratização da democracia e democratização da aristocracia. De fato a objetividade e subjetividade são indissociáveis na construção da responsabilidade tanto no período arcaico quanto no clássico, como será observado na análise dos exemplos de Agamêmnon na “Ilíada” de Homero e Creso nas “Histórias” de Heródoto.

O segundo capítulo, intitulado “A responsabilidade individual nos discursos de defesa de Édipo” discutirá como o conceito de responsabilidade, definido no primeiro capítulo, é discutido nos discursos do herói mutuamente com a sua condição de portador ou não de *miasma* (mácula ou poluição). Ver-se-á que isso pode ocorrer através de um processo de negociação semântica não só de conceitos que subjazem à noção de responsabilidade, mas também de categorias jurídicas de transgressão do homicídio escusável e não escusável (*ákōn/hekōn*). Dessa forma, este capítulo está dividido em três subtítulos que correspondem à tradução e à análise dessas questões em cada um dos discursos de defesa. Por fim, este trabalho tenta mostrar que a definição da responsabilidade de Édipo envolve uma série de questões como os aspectos objetivos e subjetivos de uma ação, a condição de poluído e as categorias jurídicas que se imbricam constantemente, de tal modo que apontam para uma reflexão dos personagens sobre essas questões, a qual, por sua vez, pode se estender a audiência.



## 2. REPRESENTAÇÕES DA RESPONSABILIDADE NA GRÉCIA ANTIGA

O estudo de como e a partir de quais elementos os gregos antigos concebiam a noção de responsabilidade desde o período arcaico até o período clássico é de suma importância para análise posterior dos discursos de Édipo, uma vez que será possível identificar como os valores implicados na representação da responsabilidade do herói se agregam para fundamentar seus discursos de defesa. Antes, porém, de passar ao exame do conceito de responsabilidade grega, deve-se ter em mente que a representação contemporânea do conceito de responsabilidade de modo algum se aplica à mentalidade dos gregos antigos <sup>4</sup>. De fato, qualquer projeção moderna dos valores implicados na concepção atual de responsabilidade – agente, ação, intenção – estaria demasiadamente equivocada. E é nesse sentido que Vernant insiste no exame cuidadoso das relações entre o sujeito e as suas ações no âmbito das práticas sociais, religiosas, políticas e jurídicas da civilização helênica, sobretudo, no gênero trágico<sup>5</sup>. Para o helenista, o próprio advento, desenvolvimento e declínio da tragédia, enquanto gênero, é marcado por um momento histórico preciso, em que se tornam evidentes determinadas mudanças, rupturas e continuidades entre as formas antigas do pensamento religioso e as novas concepções resultantes do desenvolvimento do direito e das práticas políticas.<sup>6</sup> A representação da responsabilidade, por sua vez, faria parte desse movimento histórico:

A culpabilidade<sup>7</sup> trágica constitui-se assim num constante confronto entre a antiga concepção religiosa da falta, poluição ligada a toda uma raça, transmitindo-se inexoravelmente de geração em geração sob a forma de uma *átē*, de uma demência enviada pelos deuses, e a concepção nova, posta em ação no direito, onde o culpado se define como um indivíduo particular que, sem ser coagido a isso, escolheu deliberadamente praticar um delito. (Vernant, 1999, p. 50)

De fato, para Vernant, a concepção religiosa antiga de falta e a concepção nova derivada do direito seriam fundamentais para compreender a noção de responsabilidade grega. No entanto, não se trata exclusivamente de um confronto de ideias como será visto ao longo desse trabalho. Essa visão antagônica compartilhada por outros helenistas não deixa de ser um legado da perspectiva evolucionista do conceito de responsabilidade desenvolvido por Gernet no começo do século XX.

---

<sup>4</sup> Vernant (1999), p. 29.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>7</sup> Neste caso, a partir do que já foi discutido por Vernant, compreende-se o termo “culpabilidade” como sinônimo de “responsabilidade”. Este trabalho, por sua vez, prefere adotar a palavra “responsabilidade” para designar a relação do sujeito com seus atos ao invés de “culpabilidade”, que implicaria um aspecto religioso do cristianismo acerca da culpa, o qual inexistia para os gregos antigos, sobretudo, para o caso de Édipo.

## 2.1 O CONCEITO EVOLUCIONISTA DA RESPONSABILIDADE: A OPOSIÇÃO ENTRE OBJETIVIDADE E SUBJETIVIDADE

A representação da responsabilidade grega se constrói no processo de mudança social, histórica e religiosa. Na perspectiva evolucionista, o conceito de responsabilidade se transformaria à medida que as próprias instituições em que circula esse conceito e o pensamento jurídico que o alimenta passam também pelo processo de mudança.<sup>8</sup> Nesse sentido, enquanto o que define a responsabilidade de um indivíduo é a sua relação com os atos, precisamente, com a sua *hamartía*<sup>9</sup>, a evolução do sentido primitivo objetivo ao sentido subjetivo atribuído a esse termo determinaria a representação da responsabilidade. O delito objetivo estaria vinculado à profanação criminal e à responsabilidade coletiva do *génos* (família ou casa), ao passo que o delito subjetivo estaria relacionado ao sujeito e à individualidade.<sup>10</sup> Isso quer dizer que o delito objetivo é determinado por condições exteriores ao indivíduo ao passo que o delito subjetivo toma um sentido moral, adotando a intenção para enfatizar o papel do sujeito agente.

Segundo Gernet (1917, p. 305), o processo evolutivo do termo *hamartánein* parte da noção objetiva de *hamartía* como doença da mente, isto é a loucura, uma vez que, neste caso, a vontade do sujeito não motiva o delito, e por isso ele existe fora do sujeito. No entanto, há uma mudança de sentido em duas direções que marcam o progresso da responsabilidade: *hamartón* designa o sujeito que cometeu um delito querendo cometê-lo e *ouch hamartón* o sujeito que cometeu um crime involuntário. Essa noção de involuntário, por sua vez, se frutificou, sendo aplicada também a uma falta mais ou menos escusável.<sup>11</sup> Mais tarde, *hamártēma* passou a denotar a noção definida e quase técnica do delito involuntário, enquanto falta sem intenção criminosa no sentido jurídico, destoando de *adíkma*, um delito intencional e *atýchēma*, acidente independente da vontade.<sup>12</sup> Com o tempo, o valor de *hamártēma* ainda

<sup>8</sup> Gernet, 1917, p. 304.

<sup>9</sup> Bailly, 2000, p.93, *hamartía* significa erro ou falta. Neste caso, como Gernet discute a noção de responsabilidade no contexto do pensamento jurídico, o termo pode designar um “delito”.

<sup>10</sup> Gernet, 1917, p. 304.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 307. Essas categorias são discutidas na *Ética a Nicômaco*, V de Aristóteles. A ausência de uma discussão acerca da representação da responsabilidade na teoria aristotélica neste trabalho se justifica pelo fato de que a teoria abrange aspectos mais morais do que jurídicos. Como será visto posteriormente, a análise dos

se bifurcou, designando não só o crime isento de intencionalidade (involuntário), mas também escusável, que pode ser evidenciado num mesmo autor ou obra.<sup>13</sup> Para Gernet, portanto, o fato de o mesmo termo evocar dois sentidos contraditórios e não lógicos quer dizer que a própria evolução do pensamento não resulta de um processo intelectual da análise das condições subjetivas da responsabilidade, uma vez que o voluntário e involuntário só aparecem após a distinção entre repreensível e escusável. Daí a necessidade de examinar a evolução da representação da responsabilidade a partir das noções de delito objetivo e subjetivo, que subjazem às formas de pensamento em função dos valores que a sociedade compartilha em determinado momento da história.

O sentido primitivo de *hamartía* repousa sobre a noção do delito criminalmente religioso<sup>14</sup>. Nesse sentido, a *Átē*, as Erínias, a culpa herdada e as maldições seriam empregadas como instrumentos da justiça divina para punir aqueles que cometeram um crime. No entanto, para a noção primitiva de delito, a causalidade divina configura mutuamente a punição do erro cometido como uma consequência da materialidade dos fatos e o princípio do próprio delito. Essa aparente antinomia pode ser evidenciada na ação da *átē*, que é a concepção complexa mais antiga da noção de crime, concebida como cegueira de espírito e traduzida geralmente como “ruína”. Neste caso, a *átē* configuraria uma condição exterior ao sujeito, isto é, a responsabilidade de um indivíduo estaria vinculada a fatores que existem fora dele e se apossam da sua vontade, tornando-o provavelmente isento de responsabilidade, embora não de punição, uma vez que para os deuses prevalece a materialidade dos fatos. De acordo com Gernet, o conceito é mais complexo, uma vez que (1917, p. 321) a *átē* “é ao mesmo tempo, o poder da desgraça, a própria desgraça, o crime, seu princípio, suas consequências e sua punição”.<sup>15</sup> A mesma lógica é válida para a ação da Erínias, divindades

discursos de Édipo se fundamentam parcialmente sobre algumas categorias do direito grego, como a distinção entre crimes *ákōn* e *hekōn*, onde uma perspectiva moral não se aplica.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 309 Segundo Gernet, a tragédia “*Édipo em Colono*” de Sófocles é um exemplo em que as palavras *hamartánō* e *hamartía* proferidas por Édipo podem designar o parricídio e o incesto, sendo crimes isentos de responsabilidade e também crimes escusáveis.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 311. Para Gernet (1917, p. 312), a noção de *hamartía* como um crime religioso exposto a uma punição sinistra dos deuses aparece no caso de perjúrio em Heródoto I, 138 sobre o leproso, em que a doença é explicada pelos persas como resultado de uma falta misteriosa em relação a divindade do Sol. Para um exame mais detalhado de textos gregos em que *hamartía* assume um sentido religioso de falta cometida contra os deuses, Cf. Gernet (1917, p.311) cap. II, nota 13 sobre Homero; nota 14 sobre os trágicos e Heródoto; e nota 15 sobre Platão.

<sup>15</sup> Tradução livre: “elle est en même temps la puissance de malheur, le malheur lui-même, le crime, son principe, ses conséquences et son châtiment”. Para um exame mais detalhado a respeito dos diferentes sentidos de *átē*, empregados em diferentes contextos em vários autores de textos gregos, Cf. Gernet, 1917, p. 321-322.

que vingam os crimes de sangue dentro de um *oîkos* (casa),<sup>16</sup> que não só estão fora do indivíduo, mas também podem ser o próprio indivíduo, uma vez que o nome da divindade pode ser atribuído à pessoa culpada como é o caso de Helena, chamada de *nymphóklautos Erinýs* (uma noiva que traz a desgraça como vingança) no verso 749 do “Agamemnon” de Ésquilo.<sup>17</sup> Para Gernet (1917, p. 328), juntas, a *átē* e as Erínias atuam como mestres da imprudência e do erro, vivem em um *génos*, são transmitidas hereditariamente, infundidas no sangue e podem decorrer da vontade de um descendente em direção ao crime fatal e à demência demoníaca.

Essa representação da *átē* e das Erínias é importante na medida em que é construída em função dos valores sociais e religiosos compartilhados pelo *génos*, onde circula a noção primitiva de responsabilidade e delito objetivos. Isto quer dizer que essas duas figuras impessoais refletem a relação de consubstancialidade que une os membros do *génos*. Neste caso, aparentemente, o individualismo não teria espaço, uma vez que o indivíduo não exerceria um papel autônomo nas decisões da sociedade, mas prevaleceria o poder emanado da família, a qual se submete rigorosamente à esfera divina.

A mesma relação de consubstancialidade entre os membros do *génos* existe em outros fatores motivadores do delito objetivo: a culpa herdada e as maldições. A culpa herdada diz respeito ao sujeito que herda a responsabilidade por transgressões cometidas por seus ancestrais e não mediante alguma penalidade causada por um deus. E apesar dessa noção não possuir uma palavra ou expressão correspondente em grego clássico,<sup>18</sup> pode ser claramente evidenciada nas tragédias e em textos gregos mais antigos como no fragmento 1 Gentili-Prato de Sólon (vv. 25-32).

τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις· οὐδ' ἐφ' ἐκάστωι  
ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος,  
αἰεὶ δ' οὐ ἐλέληθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν  
θυμὸν ἔχει, πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη·  
ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτεισεν, ὁ δ' ὕστερον· οἱ δὲ φύγωσιν  
αὐτοί, μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα κίχηι,  
ἦλυθε πάντως αὐτίς· **ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν**  
**ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω.** [grifo nosso]<sup>19</sup>

Assim é o castigo de Zeus. A sua ira não surge pronta,  
como a de um homem mortal, a cada erro,

<sup>16</sup> Parker (1996, p. 107) define as Erínias como agentes animadas de poluição que encarnam a ira de um morto por um parente. Normalmente, possuem os mesmos efeitos que a própria poluição, embora não sejam formalmente idênticas.

<sup>17</sup> Gernet, 1917, p. 320.

<sup>18</sup> Sewell-Rutter, 2007, p. 16.

<sup>19</sup> Sol. fr. 1 G-P in: Noussia, 2001, p. 100-105.

mas, com o tempo, nada lhe esquece, e quem tiver  
 uma alma culpada, no fim aparece.  
 Mas um paga as culpas logo, outro mais tarde; quem as evitar  
 por si, que o não atinja o decreto dos deuses  
 de novo ele volverá; inocentes, pagam pelas suas obras,  
 ou os filhos ou a sua descendência.<sup>20</sup>

Para exemplificar o emprego de *hamartía* nesse contexto, Gernet cita Heródoto, I, 91: *Kroĩsos dé pémprou gonéos hamartáda exéplēse* (Creso está sendo punido pelo crime do seu quinto ancestral<sup>21</sup>). Do mesmo modo, Édipo, nos seus discursos de defesa do “Édipo em Colono” atribui as suas falhas à culpa herdada dos pais, a qual se estende à geração dos filhos do labdácida. Sewell-Rutter (2007) analisa a noção de culpa herdada na raça dos labdácidas, sobretudo, na figura de Polícinas e Etéocles a partir da leitura contrastante entre “Sete contra Tebas” de Ésquilo e “Fenícias” de Eurípides. Em “Sete contra Tebas”, Etéocles menciona a culpa herdada da transgressão de um ancestral que ameaça causar a sua destruição (vv. 653-655).

ὦ θεομανές τε καὶ θεῶν μέγα στύγος,  
 ὦ πανδάκρυτον ἄμὸν Οἰδίπου γένος:  
 ὦμοι, πατρὸς δὴ νῦν ἄραι τελεσφόροι.<sup>22</sup>

Ah desgraçada família minha gerada por Édipo,  
 Ah enlouquecida e muito odiada pelos deuses!  
 (lamenta-se) Ah desgraça, ÓIMOΙ, agora é certo que as maldições paternas foram consumadas!<sup>23</sup>

De acordo com Sewell-Rutter (2007, p. 27), Etéocles e o Coro apelam para o princípio familiar para explicar a catástrofe dos irmãos, sendo Etéocles visto, portanto, como um herdeiro de um passado arruinante, mas também como alvo de uma maldição que se cumpre.

As maldições e a culpa herdada frequentemente aparecem em uma estreita relação, principalmente nas tragédias<sup>24</sup>. Etéocles em “Sete contra Tebas” de Ésquilo é um exemplo disso, pois ao desejar a morte do irmão, não só reencena a culpa herdada de Laio e Édipo, mas também cumpre a maldição proferida por seu pai a Polícinas em “Édipo em Colono” (vv. 1372-74):

οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως πόλιν  
 κείνην ἐρείψεις, ἀλλὰ πρόσθεν αἵματι

<sup>20</sup> Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (1995).

<sup>21</sup> Tradução de J. Brito Broca (1952).

<sup>22</sup> Edição do texto grego de Smyth (1926).

<sup>23</sup> Tradução de Marcus Mota (2013).

<sup>24</sup> Sewell-Rutter, 2007, p.49.

πεσεῖ μιν θείῃς χὼ σύναιμος ἐξ ἴσου.<sup>25</sup>

Pois não derrubarás aquela  
cidade, mas antes manchado com sangue  
cairás, e teu irmão de igual modo.

De modo geral as maldições podem ser definidas como preces que pretendem prejudicar alguém.<sup>26</sup> Seweel-Rutter, (2007, p. 50) destaca que a maldição possui um caráter performativo, isto é, ao ser proferida é executada, não somente pensada pela parte lesada; além disso, pode ou não invocar um poder divino ou sobrenatural. Segundo o helenista (2007, p. 59), a culpa herdada não é imposta por uma pessoa lesada, mas infiltra-se através das gerações de uma família. No entanto, o helenista também alega que as maldições possuem um aspecto familiar análogo - maldições proferidas por um pai apresentariam maior eficácia, como é o caso da maldição de Édipo proferida a seus filhos – a partir do qual surge a noção de maldição herdada. Estudiosos mencionam a maldição herdada, por exemplo, no caso dos labdácidas, que realizariam uma espécie de reencenação da maldição de Laio. Ao examinar o escólio que nos transmite um resumo da lenda dos labdácidas atribuído a Pisândro (Σ MAB Eur. Phoen. 1760), Seweel-Rutter afirma que, nesse caso, só é possível considerar a maldição herdada se a tragédia sofocliana levar em conta a narrativa de Crísipo, em que Laio o estupra, e pressupor que Pélops lançou uma maldição sobre o rei e sua prole. No entanto, como não há evidências concretas dessa versão, a suposta maldição herdada por Édipo e seus filhos deve ser compreendida somente como uma questão de culpa herdada, e não de maldição.<sup>27</sup>

De fato, a *átē*, as Erínias, a culpa herdada e as maldições compartilham valores familiares de um momento histórico preciso, em que os *génē* representariam a solidariedade familiar em detrimento da individualidade. No entanto, como a sociedade e suas instituições passam por um movimento de mudança diretamente relacionado à mudança das representações morais, essas concepções familiares desapareceriam com a dissolução do *génos* e o surgimento de uma sociedade mais complexa a partir do século V. Neste movimento, a instituição dos tribunais ou a constituição do que o Gernet chama de pré-direito exerceria um papel fundamental. Desse modo, os conceitos abstratos<sup>28</sup> acerca da

<sup>25</sup> Edição do texto grego de Lloyd-Jones e Wilson (1992).

<sup>26</sup> Sewell-Rutter, 2007, p. 50.

<sup>27</sup> Para um exame mais detalhado sobre a noção de maldição herdada na família dos labdácidas, Cf. Seweel-Rutter, 2007, p. 60-63.

<sup>28</sup> Para Gernet (1917, p.324), um exemplo do processo de universalização abstrata de conceitos familiares “primitivos” é a substituição do agir dos *daïmones* e dos próprios deuses pela ação da *Týchē* (Fortuna), uma noção relativamente moderna, capaz de produzir o sucesso e o desastre humano, produzindo também as falhas escusáveis ou involuntárias.

responsabilidade que levam em conta a intencionalidade emergiram de uma crise sobre os conceitos tradicionais da sociedade e se estabeleceriam a partir da necessidade de um pensamento mais definido e da representação racional da justiça penal suscitado pela instituição da *pólis* e de seus tribunais.

Essa relação aparentemente antagônica do delito objetivo e subjetivo se perpetuou através de outros helenistas. Saïd (1978), por exemplo, discute o conceito de responsabilidade trágica a partir da perspectiva de Gernet, propondo que a responsabilidade trágica seria influenciada pelas concepções mais arcaicas de responsabilidade presentes no universo do mito e as concepções de responsabilidade no mundo da cidade. Enquanto aquelas seriam determinadas pela visão objetiva da materialidade dos fatos associada à ideia de responsabilidade coletiva e hereditária, estas procederiam da realidade social ateniense do século V, principalmente, no que diz respeito à legislação vigente sobre a responsabilidade individual do culpado e suas intenções. Para a helenista, tais concepções refletiriam, no mundo homérico, a existência de um grupo social fechado em que o homem seria considerado apenas como membro da comunidade em particular e só existiria como indivíduo autônomo a partir do século V. Isso confirmaria a passagem da responsabilidade hereditária para a responsabilidade individual. Sem dúvida, uma discussão que parte de duas representações do conceito de responsabilidade definidas através da ruptura entre uma sociedade em que prevalece a solidariedade familiar do *génos* e outra a solidariedade cívica da *pólis* não deixa de reduzir esses dois tipos de solidariedade a uma oposição binária.

Embora Gernet seja a base de Saïd, uma série de hesitações no estudo do helenista deixa claro que ele não adere a esse modelo de ruptura radical. Gernet afirma que o germe do conceito subjetivo de delito está no conceito objetivo. Isso se torna mais elucidativo a partir da análise que ele faz sobre a *átē*. Na perspectiva objetiva, mencionada anteriormente, *átē* é representada como uma condição que está fora do indivíduo, mas Gernet advoga que, mesmo em relação à *átē*, o indivíduo desempenha um papel relevante, haja vista que o culpado não desaparece, mas é o centro da representação e o lugar essencial da sua ação, podendo ser ele mesmo ou o seu crime a própria *átē*. Ademais, também propõe que a *átē* poderia ser considerada a exteriorização dos sentimentos, particularmente, do remorso. Para Gernet, portanto, os elementos subjetivos estão implicados na mais antiga representação objetiva do crime do delito.

## 2.2 O CONCEITO DE RESPONSABILIDADE GREGA NOS ESTUDOS ATUAIS

Nos dias atuais, tal perspectiva evolucionista não se sustenta mais. O que se vê nesses dois helenistas é a representação da responsabilidade na Grécia Antiga polarizada a partir da tendência histórica de opor uma organização social enraizada na solidariedade familiar e outra fundamentada na solidariedade cívica. Dito de outro modo, é possível que haja também uma tendência em opor, historicamente, a sociedade aristocrática, onde prevalecem valores estabelecidos pelo *génos* e a sociedade democrática, e a sociedade onde prevalecem as leis implementadas pela *pólis*. Parece relevante repensar essa oposição examinando como ocorre o processo de mudança de alguns valores sociais do *génē* para a *pólis* a partir da leitura de Gernet<sup>29</sup> sobre o lugar da nobreza na sociedade e sua natureza de classe.

Segundo Gernet, a nobreza grega<sup>30</sup> era uma classe que exercia o poder em muitas cidades na época arcaica, quando já havia um Estado, embora suas funções fossem pouco desenvolvidas e monopolizadas pela referida classe. Essa nobreza estava organizada em *génē*, isto é, corporações familiares que se qualificavam por uma atividade religiosa e que existiam desde o período homérico. No entanto, no fim desse período (século VII), muitos *génē* se dissolveram devido ao crescimento populacional e a falta de terras para a produtividade. De outro modo, a tradição do *génos* permaneceu no que diz respeito à unidade religiosa, à noção hereditária de *eugenía e kaloíkagathoí*, ao espírito agônico, à *timē*, à defesa da integridade moral da família e à importância do brasão.

No período clássico, a Grécia não era mais composta por *génē*, mas por *póleis* com vários *dēmoi*, na qual imperava a individualidade e, por isso, teria surgido antinomia entre a natureza da cidade e aquela da nobreza. Entretanto, a nobreza não desapareceu totalmente, pois alguns de seus valores permaneceram, sobretudo, o orgulho em nascer *kaloíkagathoí*. Vê-se, portanto, que no que tange às organizações sociais, desde o período homérico passando pelo período arcaico até o período clássico, não há ruptura acerca dos valores estabelecidos, mas a sua permanência pela transformação. A mesma lógica é válida para a concepção da responsabilidade.

---

<sup>29</sup> Gernet, 1955, p. 215-228.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 215-228. Depreende-se da discussão do helenista que a nobreza grega concerne à aristocracia.



### 2.2.1 Aristocratização da democracia e democratização da aristocracia

Essa apropriação de valores aristocráticos na cidade democrática pode ser compreendida através da dinâmica da aristocratização da democracia e democratização da aristocracia.<sup>31</sup> A aristocracia herdou do *génos* os conceitos de *eugeneía* e *kalokagathía*<sup>32</sup>, tornando-os elementos fundamentais para alegar a sua superioridade no período arcaico. No entanto, de acordo com Ober (1989, p. 260), esses conceitos foram democratizados e comunalizados no curso dos séculos V e IV, tornando-se propriedade comum de todos os cidadãos. Isso quer dizer que o critério do nascimento considerado, sobretudo, um critério aristocrático foi institucionalizado pela democracia. Assim, a *eugeneía* tornou-se um critério de valor acima da riqueza e, *kalokagathía* um atributo disponível para qualquer cidadão.

Segundo o helenista, os oradores áticos tendiam a tratar esses atributos aristocráticos como comuns e adequados para as massas devido à posição dos cidadãos, uma vez que essa população era coletivamente uma elite política em relação aos não-cidadãos e o próprio status político de cidadão era também herdado. Não há como não concordar que os atributos originários dos *génē* do período homérico que prevaleceram como valores fundamentais para a firmação da aristocracia foram democratizados no período clássico. No entanto, acredita-se que esse não deixa de ser um movimento de duas vias, pois ao mesmo tempo em que valores aristocráticos são democratizados, a própria democracia está sendo aristocratizada, tanto pela afirmação da *eugeneía* e *kalokagathía* quanto pelo próprio privilégio de nascer cidadão. Nesse sentido, se o conceito de responsabilidade é representado através das mudanças nas organizações sociais no decorrer do tempo, a materialidade dos fatos e a intencionalidade não apenas coexistem, mas estão imbricadas e, dessa forma, aparecem não só em testemunhos do período homérico, mas também do período clássico. Isso ocorre em Homero e Heródoto, cujas obras, *Ilíada* e *Histórias*, justamente por pertencerem a dois momentos históricos diferentes, parecem testemunhar a permanência dessa relação imbricada.

---

<sup>31</sup> Para um exame mais detalhado sobre a democratização de valores da aristocracia, Cf. Ober, 1989, p. 259-270.

<sup>32</sup> *Eugeneía* significa “nobreza de nascimento”. *Kalokagathía*, respectivamente, dizem respeito às qualidades de ser nobre e bom, e fisicamente belo.

### 2.2.2 A responsabilidade nos cantos I e IX da *Ilíada*: o exemplo de Agamêmnon

Na *Ilíada*, depois de ser obrigado a restituir Criseida ao sacerdote de Apolo, Agamêmnon toma Briseida, o prêmio de guerra de Aquiles, afrontando-o. Aquiles por sua vez, pede que Tétis interceda junto a Zeus em favor dos troianos. Zeus cede e envia a Agamêmnon um sonho, incitando-o a atacar Troia sem as forças de Aquiles. Quando Agamenon percebe que foi enganado por Zeus, ouve o conselho de Nestor e envia uma embaixada a Aquiles para oferecer presentes e pedir ao herói que retorne à batalha. No canto I (180-187) Agamêmnon avisa Aquiles, pela segunda vez, que tomará Briseida e no canto IX (vv. 115- 120) oferece um pedido de desculpa, que tem como plano de fundo a noção de responsabilidade:

(...)ἀπειλήσω δέ τοι ὧδε:  
ὥς ἔμ' ἀφαιρεῖται Χρῦσηΐδα Φοῖβος Ἀπόλλων,  
τὴν μὲν ἐγὼ σὺν νηϊ τ' ἐμῇ καὶ ἐμοῖς ἐτάροισι  
πέμψω, ἐγὼ δέ κ' ἄγω Βρισηΐδα καλλιπάρηον  
αὐτὸς ἰὼν κλισίην δὲ τὸ σὸν γέρας ὄφρ' εὐ εἰδῆς  
ὅσσον φέρτερός εἰμι σέθεν, στυγέη δὲ καὶ ἄλλος  
ἶσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθῆμεναι ἄντην.<sup>33</sup>

(*Ilíada*, I, 181-187)

Mas eu vou avisar o seguinte:  
Uma vez que me privou de Criseida Febo Apolo,  
Eu, na minha nau e com meus companheiros  
envio-a, mas também eu busco Briseida de belas faces,  
teu prêmio honorífico, indo eu mesmo à tenda para que saibas bem  
o quanto sou mais forte do que ti e para que qualquer outro tema  
se afirmar igual a mim e se comparar a mim diante de todos.<sup>34</sup>

Saïd (1978, p.149) diz que, no universo mítico de Homero, a responsabilidade depende unicamente da materialidade dos fatos, uma vez que não há intenção do culpado, mas os versos 181-187 sugerem outra leitura através de três possibilidades. Em primeiro lugar, uma vez que Agamêmnon avisa (*apeilēsō*) Aquiles que tomará seu prêmio de guerra depois de já ter mencionado a possível captura em versos anteriores (118-124), é possível pressupor que houve premeditação do rei aqueu, isto é, Agamêmnon pensou muito bem antes de concretizar o rapto. Em segundo lugar, Agamêmnon usa um pronome pessoal (*egō dé k'ágō*) e o adjetivo αὐτὸς (*autōs iōn*), os quais enfatizam a sua individualidade, que prevalece ao interesse comum e a própria responsabilidade sobre o ato. E em terceiro lugar, o rei afirma que a

<sup>33</sup> Edição do texto grego de Thomas W. Allen (1920).

<sup>34</sup> Tradução nossa.

captura de Briseida tem por objetivo mostrar a Aquiles a sua superioridade, o que novamente ratifica o seu interesse particular. Portanto, a partir dessas informações, é possível sugerir que, embora não apareça um termo que expresse claramente a intensão de Agamêmnon em realizar a captura de Briseida, não se pode dizer que o seu envolvimento com o ato seja impessoal e a sua responsabilidade inexistente.

‘ὦ γέρον οὐ τι ψευδὸς ἐμὰς ἄτας κατέλεξας;  
 ἀασάμην, οὐδ’ αὐτὸς ἀναίνομαι. ἀντί νυ πολλῶν  
 λαῶν ἐστὶν ἀνὴρ ὃν τε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ,  
 ὥς νῦν τοῦτον ἔτισε, δάμασσε δὲ λαὸν Ἀχαιῶν.  
 ἀλλ’ ἐπεὶ ἀασάμην φρεσὶ λευγαλέησι πιθήσας,  
 ἄψ ἐθέλω ἀρέσαι δόμεναί τ’ ἀπερείσι’ ἄποινα.<sup>35</sup>

(*Iliada*, IX, 115-120)

Ó velho, tu não contaste uma mentira sobre a minha ruína:  
 Eu errei pela cegueira de espírito e não o nego. Defronte muitos  
 soldados está o homem que Zeus tem afeto ao coração  
 Como agora o distingue e domina o exército dos aqueus.  
 Mas uma vez que errei persuadido por pensamentos funestos,  
 Eu quero me reconciliar e dar infinitas recompensas.<sup>36</sup>

Nesses versos, Agamêmnon assume o erro (*aasámēn*) e não o nega (*oud'autòs anaínomai*). No entanto, neste caso, o ato de errar é condicionado pela cegueira de espírito e a própria *Átē* (mencionada no canto XIX, vv. 85-90); além disso, o rei aqueu é persuadido por pensamentos funestos enviados pelos deuses (*phesi leugalēēisi*). A responsabilidade de Agamêmnon começa a ser questionada a partir do momento em que ele usa argumentos que dizem respeito à materialidade dos fatos. De qualquer modo, a objetividade dos fatos não necessariamente o isenta da culpa, apesar de alegar que não é culpado no verso 86 do canto XIX (*egò d'ouk aitiós eimi*). De qualquer forma, só porque Agamêmnon atribui a responsabilidade do ato à *Átē* não quer dizer que sua ação não foi intencional, como foi visto no canto I. Nesse caso, portanto, a responsabilidade pauta-se na coexistência e imbricação das duas representações do conceito.

<sup>35</sup> Edição do texto grego de Thomas W. Allen (1920).

<sup>36</sup> Tradução nossa.

### 2.2.3 A responsabilidade no livro I das Histórias de Heródoto: o exemplo de Creso

Heródoto, em pleno século V e, portanto, contemporâneo de Sófocles, também evidencia a estreita relação entre materialidade dos fatos e intencionalidade no *lógos* de Creso. Creso, filho de Aliates, foi o último rei da Lídia (560 – 546 a. C) e dominou não só os lídios, mas também os frígios, mísios, mariandinos, celibes, paflagônios, trácios, bitínios, cários, dórios, eólios e palfilios. Contudo, diante do avanço dos persas, desejou conduzir um exército para confrontá-los e, por isso, enviou mensageiros ao oráculo de Delfos a fim de obter uma resposta se deveria empreender uma guerra contra os persas. A resposta foi precisa: se empreendesse uma guerra, um grande império seria destruído. Creso, por sua vez, interpretou o vaticínio como uma boa notícia e avançou contra os persas. Porém, Ciro II no cerco de Sardes, derrotou o império lídio, capturou o rei, mas poupou sua vida. Creso, acreditando ter sido enganado pelos deuses gregos, enviou, novamente, mensageiros ao oráculo de Delfos a fim de compreender o que havia acontecido. A Pítia, então, lembrou que Creso estava expiando a culpa de seu quarto ascendente, Gíges, que colaborou com a perfídia da rainha e assassinou o seu rei, Candaules, tomando o trono.

τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατα ἐστὶ ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ: Κροῖσος δὲ πέμπτου γονέου ἁμαρτάδα ἐξέπλησε, ὃς ἐὼν δορυφόρος Ἡρακλείδεων, δόλῳ γυναικίῳ ἐπισπόμενος ἐφόνευσε τὸν δεσπότηα καὶ ἔσχετὴν ἐκείνου τιμὴν οὐδὲν οἱ προσήκουσαν. (Hdt. 1. 91. 1)<sup>37</sup>

É impossível, mesmo a um deus, evitar a sorte pelo destino. Creso está sendo punido pelo crime do seu quinto ancestral, que, simples guarda de um rei da dinastia heraclitas, cedendo às instigações de uma mulher astuta, matou seu soberano e apoderou-se do trono ao qual não tinha direito algum.<sup>38</sup>

Além disso, a Pítia asseverou a responsabilidade do próprio rei que interpretou o oráculo de uma forma errada:

(...) [4] κατὰ δὲ τὸ μαντήιον τὸ γενόμενον οὐκ ὀρθῶς Κροῖσος μέμφεται. προηγόρευε γὰρ οἱ Λοξίης, ἣν στρατεύεται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν αὐτὸν καταλύσειν. τὸν δὲ πρὸς ταῦτα χρῆν εἶ μέλλοντα βουλευέσθαι ἐπειρέσθαι ἐμψαντα κότερα τὴν ἐωυτοῦ ἢ τὴν Κύρου λέγει ἀρχήν. οὐ συλλαβὼν δὲ τὸ ῥηθὲν οὐδ' ἐπανειρόμενος ἐωυτὸν αἴτιον ἀποφαινέτω: (Hdt. 1. 91. 3)<sup>39</sup>

Sobre o oráculo ainda, Creso não tem razão de se lamentar. Apolo predissera-lhe que, fazendo guerra aos Persas, destruiria um grande império. Se ante essa resposta,

<sup>37</sup> Edição do texto grego de Godley (1920).

<sup>38</sup> Tradução de J. Brito Broca (1952).

<sup>39</sup> Edição do texto grego de Godley (1920).

Creso tivesse demonstrado maior iniciativa, teria mandado perguntar ao deus se se tratava do império dos Lídios ou do de Ciro. Não tendo, nem aprendido o sentido do oráculo, nem interrogado de novo o deus, não deve queixar-se senão de si mesmo.<sup>40</sup>

Saïd (1978, p. 264) analisa o infortúnio de Creso a partir do erro cometido por Giges, que agiu involuntariamente. Nesse sentido, devido à causalidade pela culpa hereditária, Creso não seria responsável pela morte do filho e fim do império lídio, mas apenas o portador da culpa de seu ascendente. Ver-se-ia, portanto, que, novamente, a materialidade dos fatos prevalece à intencionalidade. De outro modo, Sewell-Rutter (2007, p. 5) ao analisar a causalidade em algumas passagens de Heródoto, interpreta a responsabilidade do infortúnio de Creso em torno de três questões: destino, culpa herdada, incerteza e mutabilidade da vida humana. Para o helenista, a noção de punição herdada pode ser vista de duas maneiras. Em primeiro lugar, o comportamento de Creso seria análogo ao de Giges, uma vez que, em sua interpretação otimista de oráculos, em seu expansionismo e em sua crença arriscada no favor dos deuses e em seu próprio sucesso contínuo mostra uma espécie de loucura em direção ao poder. Nesse sentido, não haveria apenas a garantia de punição para as gerações sucessoras, mas também uma semelhança de caráter infiltrado através das gerações e, por isso, devido à sua transgressão, Creso seria responsável pela sua queda. Em segundo lugar, Creso seria inocentado de seus erros e apenas expiaria pela culpa de seus antepassados. Nesse caso, a *moîra* (lote ou destino) atuaria como uma força impessoal, aniquilando o aspecto moral do processo, e, por isso, isentaria Creso de qualquer erro pessoal enfatizando a culpa herdada.

O que é interessante nessa leitura é o fato de que a noção de hereditariedade, até então objetiva e impessoal, ganha uma nova interpretação a partir de um aspecto moral. Ademais, o próprio helenista afirma que a culpa herdada desempenha um papel importante, mas não é tudo. Dessa forma, pode-se ver que a noção de responsabilidade inter-relaciona aspectos objetivos e subjetivos em uma multiplicidade de causas sem que um prevaleça sobre o outro e sem se excluïrem mutuamente.

Essa mesma representação da responsabilidade recém definida é perceptível em “Édipo em Colono”. Os exemplos de Agamêmnon, na “Ilíada” de Homero, e de Creso nas “Histórias” de Heródoto são pertinentes para o caso de Édipo na medida em que mostram como uma única ação de um indivíduo pode resultar simultaneamente de fatores objetivos como a *Átē* e a culpa herdada, bem como de fatores subjetivos como a intenção, a deliberação, e a herança do caráter de um ancestral. De fato, a inter-relação entre aspectos objetivos e subjetivos de uma ação ocorre independente do momento histórico e político, onde acontece

---

<sup>40</sup> Tradução de J. Brito Broca (1952).

essa ação. Assim, a inter-relação que está presente em Homero e Heródoto para determinar a representação da responsabilidade de Agamêmnon e Creso é a mesma que se verifica no parricídio e incesto do Édipo de “Édipo em Colono”. É nesse sentido que análise dos discursos de defesa do herói no próximo capítulo tenta discutir a representação da sua responsabilidade.

### 3. A RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL NOS DISCURSOS DE DEFESA DE ÉDIPO

Na tragédia “Édipo em Colono”, a negociação de categorias jurídicas de transgressão cometidas de modo escusável e não escusável (*ákōn/hekōn*)<sup>41</sup> e a própria representação da responsabilidade são postas em jogo nos três discursos de defesa de Édipo (I, vv. 258-91; II, vv. 510-48; III, vv. 960-1013). De fato, a menção às práticas dos tribunais nos discursos de defesa do herói permite que a audiência reflita acerca da noção responsabilidade, através das interrogações dos próprios habitantes de Colono, dado que na ficção dramática parecem fazer parte de uma espécie de *pólis* democrática projetada no passado mítico, onde compartilhariam de costumes e leis do século V. É evidente que essas leis são anacronicamente aplicadas, já que o mundo do drama ficcional não é o mundo da audiência; e ainda que os discursos de defesa se estruturam tal como discursos judiciais, não se pode perder de vista que o protagonista encontra-se num contexto de súplica e não diante de um tribunal. Isso pode ser observado já no início da tragédia quando Édipo, auxiliado pela filha Antígona, chega ao *dêmos* ático de Colono e assume a posição de estrangeiro (vv. 12-3):

μανθάνειν γὰρ ἤκομεν  
ξένοι πρὸς ἀστῶν, ἃν δ' ἀκούσωμεν τελεῖν

Como estrangeiros (*xénoi*), chegamos para aprender juntos aos cidadãos  
a quem devemos ouvir e cumprir [o que ouvimos]

Em seguida, através dos olhos de Antígona, o filho de Laio descobre, então, que pisa uma terra sagrada, o bosque das Eumênides, onde o oráculo de Apolo anunciou que deveria repousar, e se coloca na condição de suplicante para as deusas (vv. 44-5):

Ἀλλ' ὕλεφ' μὲν τὸν ἱκέτην δεξαίατο  
ὥς οὐχ ἔδρας γε τῆσδ' ἄν ἐξέλθοιμ' ἔτι

Bem, tomara que recebam o suplicante (*hikétēn*) de modo propício  
Já que eu não gostaria de sair desse assento ainda.

Então, o Coro, composto pelos anciãos de Colono, chega ao local e se aterroriza ao ver que o velho cego ousou pisar o território das deusas que inspiram tanto temor, não

<sup>41</sup> Concorde-se com Vernant (1999, 35), que *voluntário* e *involuntário* não são traduções adequadas ao contexto da Grécia, já que, como explica o helenista, a distinção entre crimes *ákōn/hekōn* se faz sob o ponto de vista penal e não intencional. Essa oposição baseia-se na distinção entre ação plenamente repreensível e ação escusável, isto quer dizer que essas categorias, sobretudo *ákōn*, não pressupõem a deliberação de quem cometeu o ato, embora seja responsável por tal cometimento e, por isso, é escusável.

demonstrando nenhum respeito pelos costumes religiosos do local. Imediatamente, Édipo intervém (v.142):

μή μ', ἱκετεύω, προσίδητ' ἄνομον

Eu suplico: não me considereis um sem lei (*ánomon*).

Esse verso sugere o estatuto ritual de Édipo como portador de *miasma*, poluição ou mácula no sentido religioso, posto que, para o mensageiro e o Coro, Édipo se apresenta, aparentemente, como um ímpio que não honra o costume local de não pisar o território das Eumênides. O coro, então, o convida a deixar o local proibido e o interroga acerca da sua identidade. Após tomar conhecimento de que se tratava de Édipo, filho de Laio, da raça dos labdácidas, expulsa-o temendo seus males (vv. 235-6):

μή τι πέρα χρέος  
ἐμᾷ πόλει προσάψης

Não atribua algo além do devido  
a nossa cidade.

Antígona também roga por piedade, mas o coro ainda não cede (vv. 256-7):

τὰ δ' ἐκ θεῶν τρέμοντες οὐ σθένοιμεν ἄν  
φωνεῖν πέρα τῶν πρὸς σὲ νῦν εἰρημένων

Pois temendo as coisas vindas dos deuses, não teríamos poder  
para falar além do que te falamos agora.

Daí a necessidade de Édipo realizar um discurso de defesa primeiramente para o coro. Nesse discurso não é apenas a representação da responsabilidade jurídica que está em jogo, mas a condição de Édipo como suplicante e portador ou não de *miasma*. Segundo Harris (2015, p. 26) aspectos religiosos integram as categorias jurídicas e não são substituídos pelas leis. Assim, as próprias normas sobre poluição são baseadas em distinções morais e legais. Isso permite dizer que a responsabilidade jurídica e a pureza religiosa mantêm entre si uma relação indissociável e, por isso, devem ser conjuntamente analisadas. Portanto, a partir de agora, nos três discursos de defesa serão passados em revista os versos onde a responsabilidade e o *miasma* são tematizados, observando o efeito persuasivo do desempenho de *lógoi* do protagonista sobre os outros personagens.



3.1 PRIMEIRO DISCURSO DE DEFESA (vv. 258-91)<sup>42</sup>

No primeiro episódio, Édipo tenta convencer os habitantes de Colono de que é digno de ser recebido como suplicante:

τί δῆτα δόξης ἢ τί κληδόνος καλῆς  
 μάτην ρεούσης ὠφέλημα γίγνεται,  
 εἰ τάς γ' Ἀθήνας φασι θεοσεβεστάτας  
 εἶναι, μόνας δὲ τὸν κακούμενον ξένον  
 σῶζειν οἷας τε καὶ μόνας ἀρκεῖν ἔχειν;  
 κᾶμοιγε ποῦ ταῦτ' ἐστίν, οἵτινες βάθρων  
 ἐκ τῶνδ' ἐξάραντες εἴτ' ἐλαύνετε,  
 ὄνομα μόνον δείσαντες; οὐ γὰρ δὴ τό γε  
 σῶμ' οὐδὲ τάργα τάμ': ἐπεὶ τά γ' ἔργα με  
 πεπονθότ' ἴσθι μᾶλλον ἢ δεδρακότα,  
 εἴ σοι τὰ μητρὸς καὶ πατρὸς χρεὶ λέγειν,  
 ὣν οὐνεκ' ἐκφοβῇ με: τοῦτ' ἐγὼ καλῶς  
 ἔξοιδα. καίτοι πῶς ἐγὼ κακὸς φύσιν,  
 ὅστις παθῶν μὲν ἀντέδρων, ὥστ' εἰ φρονῶν  
 ἔπρασσον, οὐδ' ἂν ὥδ' ἐγιννόμην κακός;  
 νῦν δ' οὐδὲν εἰδὼς ἰκόμην ἴν' ἰκόμην,  
 ὑφ' ὧν δ' ἔπασχον, εἰδότεων ἀπωλλύμην.  
 ἀνθ' ὧν ἰκνοῦμαι πρὸς θεῶν ὑμᾶς, ξένοι,  
 ὥσπερ με κἀνεστήσαθ', ὧδε σώσατε,  
 καὶ μὴ θεοὺς τιμώντες εἴτα τοὺς θεοὺς  
 ποιεῖσθ' ἁμαυροῦςμηδαμῶς: ἡγεῖσθε δὲ  
 βλέπειν μὲν αὐτοὺς πρὸς τὸν εὐσεβῆ βροτῶν,  
 βλέπειν δὲ πρὸς τοὺς δυσσεβεῖς, φυγὴν δὲ του  
 μήπω γενέσθαι φωτὸς ἀνοσίου βροτῶν.  
 ζῦν οἷς σὺ μὴ κάλυπτε τὰς εὐδαίμονας  
 ἔργοις Ἀθήνας ἀνοσίοις ὑπηρετῶν,  
 ἀλλ' ὥσπερ ἔλαβες τὸν ἰκέτην ἐχέγγυον,  
 ῥύου με κἀκφύλασσε: μηδέ μου κᾶρα  
 τὸ δυσπρόσοπτον εἰσορῶν ἀτιμίας,  
 ἦκω γὰρ ἱερὸς εὐσεβῆς τε καὶ φέρων  
 ὄνησιν ἀστοῖς τοῖσδ': ὅταν δ' ὁ κύριος  
 παρῇ τις, ὑμῶν ὅστις ἐστὶν ἡγεμὼν,  
 τότε εἰσακούων πάντ' ἐπιστήσει: τὰ δὲ  
 μεταξὺ τούτου μηδαμῶς γίγνου κακός.

Então, qual é a vantagem da reputação ou qual é a vantagem  
 de um nome respeitável que se torna um sopro vão,  
 se dizem que Atenas é a mais piedosa,  
 e que é a única a proteger o estrangeiro aflito  
 e ser capaz de vir em seu socorro?  
 E para mim onde estão esses atributos?  
 Vós, depois de ter me ordenado levantar do assento,  
 me conduzis [para fora desse local], tendo receio de um único nome? 265  
 Pois não é de fato pela minha pessoa nem por minhas ações,  
 uma vez que as tenha sofrido mais do que tenha praticado,  
 se é preciso dizer a ti as coisas do pai e da mãe,  
 por causa das quais tu me temes. Isso eu sei muito bem.

<sup>42</sup> Para o texto grego dos três discursos de defesa, foi usada a edição de Lloyd-Jones & Wilson (1992).

Como eu poderia ser mal por natureza 270  
 quando revidei o que sofri, de tal modo que se  
 eu tivesse agido com consciência, nem por isso me tornaria mal?  
 e, então, sabendo nada, eu cheguei onde cheguei  
 e nas mãos deles, sabedores, eu sofri e fui aniquilado.  
 Diante dessas coisas eu vos suplico em nome dos deuses, estrangeiros, 275  
 assim como vós me fizeram levantar, da mesma forma, salvai-me  
 e, mesmo honrando aos deuses, não considerem os deuses  
 obscuros de modo algum. Pensai que  
 enquanto eles olham para um piedoso entre os mortais  
 olham também para os ímpios, e a fuga 280  
 de um homem sacrílego ainda não aconteceu.  
 Com os deuses, não cubras com desonra a próspera  
 fama de Atenas servindo a ações impuras,  
 mas como recebestes o suplicante sob promessa,  
 livra-me e guarda-me; e não me desonres 285  
 ao ver a minha face horrível de se ver.  
 Pois chego pio e sagrado e trazendo  
 vantagem para estes cidadãos.  
 Mas quando o soberano estiver presente,  
 quem quer que seja o homem que é vosso governante, 290  
 então, ouvindo, sabereis tudo. Enquanto isso,  
 não sejas mau.

De acordo com Kelly (2009), a questão da responsabilidade de Édipo está presente nos três discursos (258-91, 510-48, 960-1013), nos quais o princípio básico é a ideia de que ele agiu em ignorância. No entanto, o helenista analisa os três discursos a fim de demonstrar que esse argumento é construído de forma a impedir que o leitor da tragédia ou a audiência ateniense seja totalmente convencida. Mesmo que seus argumentos sejam pertinentes para sua proposta de leitura, muitos deles discordam da análise realizada neste trabalho. Essas discordâncias poderão ser observadas com mais detalhes a partir do primeiro discurso de defesa.

Na tentativa de persuadir o coro a deixá-lo permanecer no bosque das Eumênides, Édipo começa seu discurso invocando a reputação de Atenas de proteger um suplicante (vv. 258-62), antes de mencionar seu próprio caso (vv. 263-74). O filho de Laio apela para o modelo de piedade de Atenas, que diz proteger um hóspede em apuros, mas não o faz por receio do seu nome. Em seguida, alega que o que suscita o terror não é a sua pessoa ou seus atos, uma vez que não os cometeu, mas sofreu as ações de seu pai e de sua mãe (vv. 265-69). É possível que, neste caso, Édipo esteja usando o argumento da culpa herdada quando afirma que sofreu mais do que praticou suas ações (*peponthót' estí mǎllon ē dedrakóta*). Como foi discutido no capítulo 1 deste trabalho, a culpa herdada se refere ao sujeito que herda a responsabilidade por transgressões cometidas por seus ancestrais, assim o filho de Laio, tal como Cresos não seria culpado por suas sanções, mas expiaria os erros dos pais, tornando-se um instrumento de punição divina que recai sobre a sua família. Na verdade, o que realmente

importa na questão da culpa herdada não é diretamente a figura do ancestral, mas a ação praticada que ficou sem punição. Nesse sentido, os versos 268-69 corroboram o argumento da culpa herdada, pois não se referem diretamente à figura do pai e da mãe, mas às suas ações.

Subjaz a esse argumento de Édipo o modo como representa a sua responsabilidade. Aqui, precisamente, a noção de responsabilidade começa a ser construída objetivamente, no momento em que transfere a responsabilidade para os pais. Isso que dizer que a culpa herdada funciona como uma punição ao erro cometido pelos pais de Édipo, mas também como o princípio indiretamente motivador dos crimes cometidos pelo herói. A objetividade dos fatos ainda será posta em destaque no terceiro discurso de defesa quando Édipo transferirá a responsabilidade dos seus crimes para os deuses.

A esse argumento da culpa herdada, somam-se a legítima defesa<sup>43</sup> e a ausência de conhecimento ou ignorância durante a realização dos crimes (vv. 270-74). Kelly (2009) apresenta alguns problemas na leitura desses versos. Em primeiro lugar, advoga que a afirmação de que Édipo não é mal por natureza (*egō kakós phýsin*) parece estar incoerente com a história da raça de Laio, dado que a *phýsin* refere-se à totalidade da herança da família. No entanto, se for considerado o argumento da culpa herdada nos versos anteriores, o filho de Laio herdou apenas a responsabilidade sobre os atos cometidos pelos pais e, de modo algum, o caráter ou a *phýsis* da maldade. Do mesmo modo, se a *phýsis* se referisse a herança da maldição de Laio – embora, não seja esse o caso, já que, na raça dos labdácidas, não existe maldição herdada como foi explicado no capítulo 1 desse trabalho – o caráter não estaria implicado. Em segundo lugar, o helenista questiona a que ofensa parental e a que medidas de vingança Édipo está se referindo, já que a menção à tentativa de assassinato por Laio e seus homens só fica clara no terceiro discurso de defesa e, por isso, não seria possível deduzi-la aqui. Discordamos desse argumento, pois *antédrōn* (v.272), por si só antecipa o argumento de legítima defesa, evocando o episódio do confronto com Laio. Kelly conclui a análise desse primeiro discurso identificando um problema de raciocínio no pensamento de Édipo, causado principalmente pelo fato de ele combinar o argumento de ignorância com a vingança, prejudicando a clareza do seu caso. De fato, é uma leitura possível, no entanto, sugere-se que esse discurso não se restringe à responsabilidade jurídica de Édipo no que tange os argumentos de ignorância, legítima defesa, *phýsis*, mas implica também a defesa de um estatuto religioso para ser acolhido como suplicante pelo coro. O que talvez falte na análise de Kelly é levar em conta o contexto religioso em que o herói se insere e não somente um

---

<sup>43</sup> Para mais detalhes sobre a lei da legítima defesa, Cf. Gagarin, 1978.

contexto político e jurídico, afinal, Édipo não está diante de um tribunal. Por isso, o restante do discurso é fundamental para a análise, sobretudo, nos versos 275-81, em que Édipo suplica novamente por proteção e menciona diretamente a questão do homem puro e impuro diante dos deuses; e nos versos 286-88, em que alega ser pio e sagrado (vv. 286-88).

Em suma, em todo o discurso, há três afirmações do herói sobre ele mesmo que se destacam. Em primeiro lugar, ele alega sua inocência a partir de três argumentos basilares: a ignorância diante da realização dos seus atos; a transferência de responsabilidade para os atos cometidos pelos pais; a legítima defesa. Em segundo lugar, no verso 270, afirma que não há maldade na sua *phýsis*. E em terceiro lugar, acaba o discurso alegando ser um homem consagrado e pio aos deuses (ἱερὸς εὖσεβής). É o conjunto dessas afirmações que prova que a defesa do protagonista envolve não só a responsabilidade mas também o estatuto de pureza religiosa contestada pelo coro no início da tragédia. Nesse sentido, subjaz à tragédia também o questionamento sobre o *miasma* do filho de Laio, e a respeito dessa condição, propõem-se duas leituras possíveis.

Primeiramente, se as Erínias, contrariamente ao que seria esperado, não perseguem Édipo, há um indício de que o protagonista matou seu pai *ákōn*, mesmo que ele permaneça como uma das grandes figuras poluídas da literatura grega.<sup>44</sup> Essa poluição, frequentemente, está no âmbito familiar, sendo a raça dos labdácidas portadora do *miasma* conforme o relato de Ismene sobre a disputa entre os dois irmãos pelo trono de Tebas (vv.367-70):

πρὶν μὲν γὰρ αὐτοῖς ἤρεσεν Κρέοντί τε  
θρόνους ἑᾶσθαι μηδὲ χραίνεσθαι πόλιν,  
λόγῳ σκοποῦσι τὴν πάλαι γένους φθοράν,  
οἷα κατέσχε τὸν σὸν ἄθλιον δόμον:

Antes, ficou estabelecido entre eles a Creonte  
conceder o trono e não macular a cidade,  
examinando pelo raciocínio a antiga destruição da família,  
que prevalece sobre a tua casa agoniante.

De outro modo, parece que ao transferir a responsabilidade dos atos para as ações dos pais, Édipo também tenta lhes transferir a mácula pelos crimes cometidos, pois a sua condição de inocente justificaria a sua condição de homem puro por natureza conforme o verso 270 (*kaítoi pōs egō kakós phýsin*). Mesmo assim, é possível duvidar da pureza de Édipo, pois de acordo com Parker (1983, p. 124), a violação da ordem da família acerca do parricídio pode tornar o assassino poluído, embora juridicamente puro. Daí, compreende-se que a

<sup>44</sup> Parker, 1983, p. 10.

preocupação do coro seja ainda maior ao descobrir a identidade de Édipo, pois a simples menção ao nome do herói traz o medo pela contaminação do *miasma*. Essa poluição se apresenta como uma ameaça que pode contaminar aqueles que entram em contato com quem a porta. Ademais, o assassino portador de *miasma* é excluído de lugares sagrados, pois se acredita que a presença de uma pessoa contaminada faria com que a oferta de sacrifício falhasse, fato que corrobora a condição de Édipo como indivíduo impuro, uma vez que tanto o mensageiro quanto o coro tentam expulsá-lo do bosque das Eumênides. Além disso, o coro só confia no estrangeiro quando ele realiza um rito de purificação para as deusas.

De outro modo, Édipo termina seu discurso nos versos 286-7 alegando justamente o contrário, isto é, afirma-se como um homem consagrado e temente aos deuses (*hierós eusebés*). Guidorizzi (2008, p.248) explica que à primeira vista esses dois termos suscitam alguma surpresa de que Édipo, poluído como é, possa se definir como *hierós eusebés*. No entanto, ele afirma que essas duas expressões são usadas não em relação ao Édipo que ainda está na condição de pária, mas em relação a sua posição de suplicante, que é inerentemente sagrada. Nesse sentido, deve-se considerar também o verso seguinte, em que o protagonista diz que trará um benefício para a cidade. Esse benefício consiste no poder emanado pelo seu corpo após a sua morte como é proclamado pelo oráculo de Apolo nas palavras de Ismene no verso 392:

ἐν σοὶ τὰ κείνων φασὶ γίνεσθαι κράτη.

Em ti- dizem – reside o poder deles

Ademais, o fato de Édipo se apresentar ao coro como *hierós eusebés* pode sugerir também uma referência indireta à lei da punição do homicídio. Neste caso, quem praticou o homicídio é punido com o exílio, que funcionaria como uma espécie de purificação. Desse modo, o portador de *miasma* tornar-se-ia puro novamente quando pisasse um solo diferente daquele em que cometeu o homicídio.<sup>45</sup> Nesse sentido, Édipo seria um portador de *miasma* apenas em Tebas, pois em Colono apresentar-se-ia puro ou *hierós eusebés* novamente.

Por fim, o coro é convencido pelo discurso de Édipo. A partir desse momento, o corifeu não o considera mais como um ser ímpio, mas puro como pode ser sugerido através dos versos 469-70, onde o Corifeu pede que Édipo, com mãos purificadas (*hosiōn cheirōn*) faça uma oferenda às deusas a quem se dirigiu em primeiro lugar e em cujo solo pisou:

<sup>45</sup> Parker (1983, p. 118), ao discutir o status do assassino no exílio, afirma que sua mácula desaparece, tornando-se aberta a purificação assim que ele atinge solo estrangeiro. Aqueles que sofreram o exílio permanente tornam-se puros em um novo território, mas ainda poluídos se retornarem ao local onde cometeram o crime. Já o exílio temporário era uma espécie de purificação para quando o assassino retornasse para o seu local de origem.

πρῶτον μὲν ἱερὰς ἐξ ἀειρύτου χοῶς  
κρήνης ἐνεγκοῦ, δι' ὁσίων χειρῶν θιγῶν.

Primeiro, traz de uma fonte sempre fluindo  
Uma libação sagrada e segure[-a] com as mãos puras (*hosiōn cheirōn*).

### 3.2 SEGUNDO DISCURSO DE DEFESA (vv. 510-48)

O segundo discurso de defesa de Édipo faz parte do *kommós* (diálogo lírico entre o coro e um personagem) que divide o primeiro episódio em duas partes (254-509; 549-667). Neste *kommós*, há um diálogo entre o herói e o coro de anciões que o questionam sobre suas ações:

Xo.	δεινὸν μὲν τὸ πάλαι κείμενον ἤδη κακόν, ὃ ξεῖν', ἐπεγείρειν ὁμῶς δ' ἐραμαι πυθέσθαι	{Estr. 1.}
Oi.	τί τοῦτο;	
Xo.	τᾷς δειλαίας ἀπόρου φανείσας ἀλγηδόνοσ, ᾗ ξυνέστας.	
Oi.	μὴ πρὸς ξενίας ἀνοιξῆς τᾷς σᾶς ἃ πέπονθ' ἀναιδῶς.	
Xo.	τό τοι πολὺ καὶ μηδαμὰ λῆγον χρήζω, ξεῖν', ὀρθὸν ἄκουσμι' ἀκοῦσαι.	
Oi.	ὦμοι.	
Xo.	στέρξον, ἱκετεύω.	
Oi.	φεῦ φεῦ.	
Xo.	πειθου· κἀγὼ γὰρ ὅσον σὺ προσχρήσεις.	520
Oi.	ἦνεγκον κακότατ', ὃ ξένοι, ἦνεγκον ἐκῶν <sup>46</sup> μὲν, θεὸς ἴστω, τούτων δ' αὐθαίρετον οὐδέν.	{Ant. 1.}
Xo.	ἀλλ' ἐς τί;	
Oi.	κακᾷ μ' εὐνᾷ πόλις οὐδὲν ἴδριν γάμων ἐνέδησεν ἅτα.	525
Xo.	ἦ ματρόθεν, ὡς ἀκούω, δυσώνυμα λέκτρ' ἐπλήσω;	
Oi.	ὦμοι θάνατος μὲν τάδ' ἀκούειν, ὃ ξεῖν'· αὐταὶ δὲ δύο' ἐξ ἐμοῦ <μὲν> -	530
Xo.	πῶς φῆς;	
Oi.	παῖδε, δύο δ' ἅτα -	
Xo.	ὢ Ζεῦ.	
Oi.	ματρὸς κοινᾶς ἀπέβλαστον ὠδίνος.	
Xo.	σοί γ' ἄρ' ἀπόγονοί τ' εἰσὶ καὶ -	{Est. 2.}
Oi.	κοιναί γε πατρὸς ἀδελφεαί.	535
Xo.	ἰώ. Oi. ἰὼ δῆτα μυ- ρίων γ' ἐπιστροφῇ κακῶν.	
Xo.	ἔπαθες - Oi. ἔπαθον ἅλαστ' ἔχειν.	
Xo.	ἔρεξας Oi. οὐκ ἔρεξα. Xo. τί γάρ;	
Oi.	ἐδεξάμην δῶρον, ὃ μήποτ' ἐγὼ ταλακάρδιος ἐπωφελήσας ὄφελον ἐξελέσθαι.	540
Xo.	δύστανε, τί γάρ; ἔθου φόνον -	{Ant. 2.}

<sup>46</sup> ἐκῶν Bothe: ἄκων codd.: ἀέκων Martin: ἄγαν Pohlenz (Lloyd-Jones e Wilson, 1992, p. 379)

Oi.	τί τοῦτο; τί δ' ἐθέλεις μαθεῖν;	
Xo.	πατρός; Oi. παπαῖ, δευτέραν ἐπαισας, ἐπὶ νόσῳ νόσον,	
Xo.	ἔκανες – Oi. ἔκανον. ἔχει δέ μοι –	
Xo.	τί τοῦτο; Oi. πρὸς δίκας τι. Xo. τί γάρ;	545
Oi.	ἐγὼ φράσω. ἅπα ἄλοὺς ἐφόνευσ' ἀπό τ' ὤλεσα, νόμῳ δὲ καθαρός, αἰδρις ες τόδ' ἦλθον	
Coro	Terrível é despertar uma dor já há muito adormecida, ó estrangeiro; no entanto, desejo avidamente ouvir...	{Est. 1. }
Édipo	E o que é isso [que queres ouvir]?	
Coro	sobre a dor miserável, que se mostra insuperável, aquela em que tu te envolveste.	
Édipo	Em nome da tua hospitalidade, não divulgue de modo imprudente o que eu sofri.	
Coro	O rumor, que é grande e nunca cessa, de ti, estrangeiro, quero ouvir correto.	
Édipo	Ai de mim!	
Coro	Consentes, eu suplico.	
Édipo	Oh! Oh!	
Coro	Deixa-te persuadir, tal como eu também fui ao encontro de teu querer.	520
Édipo	Suportei, então, a miséria, ó estrangeiro, suportei-os de modo escusável, os deuses sabem-no, e nada por livre escolha.	{Ant. 1. }
Coro	Mas a que te referes?	
Édipo	Com um leito funesto, a cidade enredou-me, a mim de nada ciente, na ruína dessas núpcias.	525
Coro	Da mãe, como ouvi, a infame cama preenchias?	
Édipo	É a morte ouvir estas palavras, ó, estrangeiro; e essas duas saídas de mim...	530
Coro	Como dizes?	
Édipo	Duas filhas, e duas ruínas.	
Coro	Ó Zeus!	
Édipo	Frutos que da minha mãe igualmente brotaram.	
Coro	São a tua descendência e...	{Est. 2. }
Édipo	sim, irmãs igualmente do pai.	535
Coro	Oh!	
Édipo	Oh, ataques repetidos de males infinitos!	
Coro	Sofreste...	
Édipo	Sofri males inesquecíveis.	
Coro	Tu fizeste...	
Édipo	Não fiz!	
Coro	Como assim?	
Édipo	Aceitei o presente, que eu, miserável, jamais deveria ter recebido por ter prestado serviço.	540
Coro	Infeliz! Por quê então? Cometeste o assassinato...	{Ant. 2. }
Édipo	Por que isso? O que tu queres saber?	
Coro	de teu pai?	
Édipo	Oh! Com um segundo golpe tu me atinges, doença sobre doença.	
Coro	Mataste?	
Édipo	Matei. Mas tenho algo...	545
Coro	O quê?	
Édipo	em minha defesa.	
Coro	Como assim?	

Édipo Eu direi.  
 Assassinei e matei tomado pela *átē*  
 mas perante a lei, puro; foi ignorante que eu cheguei a isso.

Nesses versos, Édipo é persuadido pelo coro (v. 520) a discorrer sobre o incesto (vv. 525-28), a paternidade/irmandade das crianças (vv. 529-55) e o parricídio (vv. 542-48), mas sempre emprega o critério da ignorância, apesar de não precisar necessariamente convencer o coro, uma vez que já fora convencido no discurso anterior (vv. 294-5), delegando a questão da súplica ao governante.

Para Kelly (2009), a relutância em falar sobre seu passado, bem como o horror que gera, sugeririam que os argumentos de Édipo não convenceriam ninguém de que ele não é portador de *miasma*. No entanto, essa relutância pode ser interpretada de outro modo: somada ao fato de Édipo considerar seus crimes como doenças (v. 544: *epì nósō; nóson*) funciona como uma estratégia argumentativa do herói para se distanciar de seus crimes atribuindo a eles um aspecto objetivo, que contribua para a sua defesa.

Kelly (2009) também considera a afirmação “perante a lei, puro; foi ignorante que eu cheguei a isso” (v. 542) como problemática pois, segundo o helenista, o argumento da ignorância não seria capaz de inocentar o assassino de um homicídio, tornando-o puro legalmente. No entanto, como Édipo já se referiu ao crime *ákōn* no verso 521, é provável que no verso 542 esteja se referindo a lei do homicídio cometido *ákōn*. Nesse caso, tanto o argumento da legítima defesa quanto o argumento da ignorância caracterizam esse tipo de crime, que isenta o assassino da punição por exílio conforme Demóstenes (23, 53).

A discussão desses pontos permitem concluir que a representação da responsabilidade de Édipo, neste discurso de defesa, é construída a partir da tentativa do protagonista provar sua inocência no incesto e no parricídio. Isso ocorre, novamente, a partir da imbricação entre fatores objetivos e subjetivos. Neste, caso quando Édipo alega que matou seu pai (v. 545), mas está puro legalmente (v.548), a ausência de sua responsabilidade está sendo determinada por um aspecto subjetivo jurídico; e quando alega que assassinou tendo sido tomado pela *átē* (v. 547), lança mão de uma condição objetiva. No entanto, não há oposição entre esses dois aspectos, mas uma inter-relação, uma vez que o aspecto subjetivo do *nómos* (lei) justifica a realização de um ato, mesmo que ele tenha sido condicionado pela ação da *átē*. Isso que dizer que o aspecto o aspecto subjetivo de modo algum anula a ação do aspecto objetivo. Isso pode ser muito bem observado nos versos 548 e 549, em que pela *átē* e pelo *nómos* o protagonista torna-se *katharós* (puro). Esse adjetivo, por sua vez, evoca duas leituras possíveis. *Katharós* pode sugerir a pureza legal uma vez que aparece junto a *nómos*, mas também a um estatuto de



purificação religiosa, haja vista que essa temática já vinha sendo discutida no discurso de defesa anterior. Isso mostra, portanto, que novamente a representação da responsabilidade de Édipo está vinculada ao seu *miasma*. Essa relação aparece com mais veemência no último discurso de defesa, no qual Édipo precisa provar sua inocência sobre os atos aterradores para Creonte, mas também o seu estatuto de pureza religiosa, já que o tebano chamou-o de *patroktónon*, parricida e *ánagnon*, poluído (vv. 944-45) diante de Teseu e dos habitantes de Colono.

### 3.3 TERCEIRO DISCURSO DE DEFESA (vv. 960-1013)

Esses versos fazem parte do *agôn* (confronto entre dois ou mais personagens) entre Teseu, Creonte e Édipo no segundo episódio. Trata-se da resposta de Édipo às acusações de Creonte (vv. 939- 59). Em cumprimento à profecia do oráculo, Creonte vem ao encontro de Édipo em Colono a fim de levá-lo para a terra de Cadmo, visto que seu corpo sepultado, ao ser cultuado como herói, emanaria um poder de proteção para a cidade que o detivesse. Este é o benefício mencionado pelo protagonista desde o prólogo.<sup>47</sup> Os tebanos, por sua vez, buscavam o controle do corpo de Édipo para que não caísse em mãos inimigas. Assim, quando Creonte chega a Colono, se põe em disputa com Teseu e difama Édipo diante não só do próprio Teseu, mas também de todos os habitantes do *dêmos*. A acusação incide sobre o parricídio, o incesto pela impureza das núpcias, e as maldições proferidas contra Creonte e a sua raça. Édipo, por sua vez, insiste em ter realizado esses crimes *ákōn* no passado.

ὦ λῆμ' ἀναιδέες, τοῦ καθυβρίζειν δοκεῖς,	960
πότερον ἐμοῦ γέροντος ἢ σαυτοῦ, τόδε;	
ὅστις φόνους μοι καὶ γάμους καὶ συμφορὰς	
τοῦ σοῦ διῆκας στόματος, ἃς ἐγὼ τάλας	
ἤνεγκον ἄκων: θεοῖς γὰρ ἦν οὕτω φίλον,	
τάχ' ἂν τι μηνίουσιν ἐς γένος πάλαι.	965
ἐπεὶ κατ' αὐτόν γ' οὐκ ἂν ἐξεύροις ἐμε	
ἀμαρτίας ὄνειδος οὐδέν, ἀνθ' ὅτου	
τάδ' εἰς ἐμαυτὸν τοὺς ἐμούς θ' ἠμάρτανον.	
ἐπεὶ δίδαζον, εἴ τι θέσφατον πατρὶ	
χρησιμοῖσιν ἱκνεῖθ' ὥστε πρὸς παίδων θανεῖν,	970
πῶς ἂν δικαίως τοῦτ' ὀνειδίζοις ἐμοί,	
ὃς οὔτε βλάστας πω γενεθλίους πατρός,	
οὐ μητρὸς εἶχον, ἀλλ' ἀγέννητος τότε ἦ;	

<sup>47</sup> Cf. versos 287-88.

εἰ δ' αὖ φανείς δύστηνος, ὥς ἐγὼ 'φάνην,  
 ἐς χεῖρας ἦλθον πατρὶ καὶ κατέκτανον, 975  
 μηδὲν ξυνιείς ὦν ἔδρων εἰς οὓς τ' ἔδρων,  
 πῶς ἂν τό γ' ἄκον πράγμ' ἂν εἰκότως ψέγοις;  
 μητρὸς δέ, τλήμιον, οὐκ ἐπαισχύνῃ γάμους  
 οὔσης ὁμαίμου σῆς μ' ἀναγκάζων λέγειν,  
 οἴους ἐρῶ τάχ': οὐ γάρ οὖν σιγήσομαι, 980  
 σοῦ γ' ἐς τόδ' ἐξελθόντος ἀνόσιον στόμα.  
 οὐκ εἰδότης οὐκ εἰδυῖα, καὶ τεκοῦσά με,  
 αὐτῆς ὄνειδος παῖδας ἐξέφυσέ μοι.  
 ἀλλ' ἐν γὰρ οὖν ἔξοιδα, σέ μὲν ἐκόντ' ἐμὲ 985  
 κείνην τε ταῦτα δυσστομεῖν: ἐγὼ δέ νιν  
 ἄκων ἔγημα φθέγγομαί τ' ἄκων τάδε.  
 ἀλλ' οὐ γὰρ οὕτ' ἐν τοῖσδ' ἀλώσομαι κακὸς  
 γάμοισιν οὐθ' οὓς αἰὲν ἐμφορεῖς σύ μοι  
 φόνους πατρώους ἐξονειδίζων πικρῶς. 990  
 ἐν γὰρ μ' ἄμειψαι μούνον ὦν σ' ἀνιστορῶ.  
 εἴ τίς σε τὸν δίκαιον αὐτίκ' ἐνθάδε  
 κτείνειο παραστάς, πότερα πυνθάνοι' ἂν εἰ  
 πατήρ σ' ὁ καίνων ἢ τίνοι' ἂν εὐθέως;  
 δοκῶ μὲν, εἴπερ ζῆν φιλεῖς, τὸν αἴτιον 995  
 τίνοι' ἂν οὐδὲ τοῦνδικον περιβλέποις.  
 τοιαῦτα μέντοι καὐτὸς εἰσέβην κακά,  
 θεῶν ἀγόντων: ὥστ' ἐγὼ οὐδὲ τὴν πατρὸς  
 ψυχὴν ἂν οἶμαι ζῶσαν ἀντειπεῖν ἐμοί.  
 σὺ δ', εἴ γὰρ οὐ δίκαιος, ἀλλ' ἅπαν καλὸν 1000  
 λέγειν νομίζων ῥητὸν ἄρρητόν τ' ἔπος,  
 τοιαῦτ' ὀνειδίζεις με τῶνδ' ἐναντίον.  
 καὶ σοὶ τὸ Θησέως ὄμμα θωπεῦσαι καλόν,  
 καὶ τὰς Ἀθήνας, ὥς κατόκηται καλῶς:  
 κῆθ' ὥδ' ἐπαινῶν πολλὰ τοῦδ' ἐκλανθάνῃ, 1005  
 ὀθοῦνέκ' εἴ τις γῆ θεοὺς ἐπίσταται  
 τιμαῖς σεβίζειν, ἦδε τοῦθ' ὑπερφέρει:  
 ἀφ' ἧς σὺ κλέψας τὸν ἰκέτην γέροντ' ἐμὲ  
 αὐτόν τ' ἐχειροῦ τὰς κόρας τ' οἴχει λαβῶν.  
 ἀνθ' ὧν ἐγὼ νῦν τάσδε τὰς θεὰς ἐμοὶ 1010  
 καλῶν ἰκνοῦμαι καὶ κατασκήπτω λιταῖς  
 ἐλθεῖν ἄρωγους ξυμμάχους θ', ἵν' ἐκμάθῃς  
 οἶον ὑπ' ἀνδρῶν ἦδε φρουρεῖται πόλις.

Ó arrogância impudente, a quem tu pareces insultar 960  
 a minha velhice ou a ti mesmo, com isto?  
 Assassinato, casamento e calamidades: és tu que  
 deixas passar pela tua boca coisas que eu, infeliz,  
 suportei de modo escusável; pois assim foi caro aos deuses,  
 que poderiam ter tido uma cólera contra minha família antigamente. 965  
 é que tu não serias capaz de encontrar  
 nenhuma repreensão de um erro meu, cometido sozinho, em retribuição  
 do qual eu teria cometido essas faltas contra mim mesmo e os meus.  
 Portanto, explica, se uma profecia, a meu pai,  
 por meio dos oráculos, chegou – tal como: morrerá pelas mãos dos filhos – 970  
 como tu poderias me repreender de modo justo,  
 que sequer era semente geradora do pai  
 e que nem mãe tinha, mas ainda não havia nascido?  
 E mais, se acabei surgindo desgraçado, como surgi de fato,  
 saí no braço contra meu pai e o matei 975  
 sem estar ciente das coisas que eu fazia e contra quem eu fazia,  
 como tu poderias censurar de modo plausível o ato escusável?  
 E da minha mãe, desgraçado, não tens vergonha  
 de me obrigar falar do casamento dela, sendo tua irmã,

tal como eu farei imediatamente; pois, com efeito, eu não me calarei, 980  
já que tu chegaste a esse ponto, tua boca sacrílega!  
Sim, ela me deu à luz, me deu à luz – ai de mim para os meus males! –  
sem saber nem eu nem ela, e depois de ter me dado à luz,  
para a censura dela, fez nascer filhos meus. 985  
Mas uma coisa sei de fato: tu de modo não escusável  
com isto difama, tanto a ela quanto a mim, enquanto eu que,  
de modo escusável a tomei como esposa, falo de modo não escusável  
essas coisas. Mas, de fato, eu não quero ouvir que sou mau  
por causa desse casamento, nem [quero ouvir] o que tu sempre me  
imputaste, o assassinato do meu pai, repreendendo-me duramente. 990  
Responde-me, então, apenas uma coisa, sobre a qual vou te inquirir.  
Se alguém, a ti, o justo, aqui  
tentasse matar, tendo se posto ao teu lado, tu te informarias se  
era teu pai quem tentava te matar, ou te vingarias diretamente?  
Parece-me que, se, de fato, tu amas viver, do responsável 995  
te vingarias e não olharias em volta o que é justo.  
Mas fui eu que entrei nesses males  
conduzido pelo deuses; de tal sorte que eu penso que,  
se a alma do meu pai estivesse viva, não deporia contra mim.  
Já tu, tu não és justo, mas considera que é apropriado tudo 1000  
dizer, tanto as palavras que devem ser ditas quanto as que não devem  
ser ditas, e tais coisas me repreende na frente destes aqui.  
E, a ti, é caro adular a presença de Teseu,  
e também Atenas, como é bem constituída.  
Mas, apesar de assim elogiares inúmeras coisas, disto te esqueceste: 1005  
que se alguma terra sabe como respeitar os deuses  
esta aqui sobre ela se sobressai.  
Desta terra que tu tentas me roubar, a mim, um velho suplicante,  
que tu tentas dominar e, capturando minhas filhas, com elas partir.  
Diante disso, eu, agora, a essas deusas 1010  
suplico, invocando-as, e as importo com preces:  
venham a mim, propícias e aliadas, para que tu aprendas  
por que tipo de homens é guardada esta cidade.

Esses versos constituem a defesa mais completa de Édipo, assumindo a estrutura retórica de um discurso judiciário, de tal modo que se apresenta como uma apologia<sup>48</sup>. Inclusive, é possível identificar estruturas que Aristóteles mais tarde sintetiza na sua retórica. Por exemplo, Aristóteles (Ret. III, 13) divide esse tipo de discurso em proêmio, exposição (narração), provas (refutação dos elementos do oponente) e epílogo. Nesse sentido, o discurso de Édipo se dispõe em proêmio (vv. 960-64), argumentação, onde exposição (narração) e provas estão imbricadas (vv. 964 -1009) e epílogo (1010-1013). Além do aspecto estrutural, a argumentação contra Creonte envolve várias estratégias retóricas que serão vistas ao longo da análise.

O proêmio apresenta a resposta direta à acusação e expõe o conteúdo do discurso. Assim, o vocativo *lēm'anaidés* (v. 960) já antecipa a destruição do caráter de Creonte, realizada ao longo do discurso. E a pergunta de Édipo (vv. 960-61) funciona com uma

<sup>48</sup> Guidorizzi, 2008, p. 323.

estratégia de reversão das acusações, pois ele construirá sua defesa destruindo o adversário. No verso 962, *phónous kaí gámous kaí symphorás* somado ao plural poético dessas palavras evidencia os pontos sobre os quais a argumentação de Édipo recairá e reforça o *páthos*. Finalmente, *ákōn* (v. 964) usado para justificar os crimes, adianta o fundamento judicial da defesa.

Em seguida, o herói inicia a argumentação contra a acusação de Creonte. Em primeiro lugar, transfere a responsabilidade dos acontecimentos para os deuses (v.964), a qual é reafirmada no verso 966 (*kath'autón g' ouk*) ao inferir que não estava sozinho quando cometeu os erros, mas na companhia das potências divinas. Posteriormente, lança mão de um argumento crucial em relação à prática das ações (v. 965). Trata-se do problema da responsabilidade individual atrelada à punição diferida. O discurso segue com o uso de dois períodos hipotéticos paralelos por meio da expressão *pōs án* (v. 971-80) que funciona como uma estratégia argumentativa ao intensificar a discussão sobre possibilidade ou impossibilidade de se atribuir os crimes a Édipo. A primeira questão desconstrói o caráter *díkaios* (justo) do argumento de Creonte ao questioná-lo sobre a repreensão em relação à profecia do oráculo, já que não era nascido; a segunda destrói o caráter *eikós* (verossímil ou plausível), uma vez que não estava ciente do que realizava ao assassinar Laio. E ao desconstruir a argumentação de Creonte por meio desses períodos hipotéticos, Édipo faz com que suas audiências no mundo ficcional e não ficcional raciocinem com ele e se envolva em sua defesa.

Nos versos 978 – 981, Édipo censura Creonte, acusando-o de falta de vergonha. Cabe notar que a vergonha (*aischýnē*) e o apelo ao pudor (*aidōs*) são temas do capítulo 6 do livro II da *Retórica* (1383b12-15), onde Aristóteles define a vergonha como “sofrimento e perturbação concernentes aos males que conduzem a perda de reputação”. No proêmio, Édipo acusa Creonte pela sua falta de pudor (*anaidēs*, v. 960) e, agora, continua a acusação, afirmando que Creonte não demonstra vergonha (*epaischýnei*, v. 978) ao falar das núpcias da mãe. A intensa associação da figura de Jocasta com a ausência de vergonha de Creonte é eficaz na medida em que Édipo se serve dessa estratégia para expor e tornar pública a vergonha silenciada da família com o propósito de acionar a vergonha moral de Creonte<sup>49</sup>. A insistência de Creonte em mencionar o parricídio e o incesto permite a Édipo defini-lo como alguém que comete atos vergonhosos. Creonte é irmão de Jocasta, logo está sujeito à mesma perda de reputação que Édipo. Ademais, o filho de Laio termina esse período retomando um

---

<sup>49</sup> Guidorizzi, 2008, p. 326.

dos termos usado na acusação de Creonte (*anósios*, “sacrílego”), mas, aplicando o adjetivo à boca de seu adversário (*anósion stóma*, v. 981). Com essa retomada, Édipo transfere a atenção da audiência dos crimes passados para a atitude moralmente censurável de Creonte em expor esses crimes. E Édipo, que vinha declarando seus atos do passado como *ákontes* desde o começo da peça faz uso da oposição *ákōn/hekōn* para fortalecer sua refutação de Creonte. Novamente, advoga a ignorância como argumento para o incesto, contudo, não nega que o tenha realizado como é visto na repetição enfática de *étikte gár m’étikten* (v. 983). A partir disso, Édipo assinala a discrepância entre o ato de difamação de Creonte e o seu incesto com a mãe, asseverando que o incesto e o relato dele ocorreram de modo escusável (paralelismo de *ákōn* no verso 987), mas que Creonte difama de forma não escusável (*hekōn*).

Posteriormente, Édipo torna a generalizar seus argumentos no intuito de excitar o compartilhamento do raciocínio. Em vista disso, novamente, o período hipotético é empregado. Nesse caso, a estratégia de convencimento não se direciona somente a Creonte, mas também aos habitantes do *dêmos* e aos espectadores. Nesta pergunta, ainda como estratégia de defesa, vale-se do argumento de legítima defesa. De fato, está assumindo o assassinato de Laio, por meio da manipulação dos acontecimentos em relação ao que foi relato em *Édipo Rei*, mas o julga justificável e isento de punição diante de um tribunal ateniense, visto que sem saber que Laio era seu pai revidou o ataque.

Kelly (2009) comenta esses dois momentos do discurso, em que há uma defesa sobre o parricídio. No primeiro momento (vv. 969-77), Édipo invocaria o critério da ignorância ao passo que no segundo momento (989-96) recorreria à legítima defesa. Legalmente, o argumento de legítima defesa tornaria desnecessários os argumentos de defesa sobre o parricídio nos versos anteriores, onde o termo jurídico *ákōn* começa a ocorrer. De acordo com o helenista, *akōn* seria mal empregado pelo protagonista quando usado para descrever o homicídio em contraste com o argumento de legítima defesa, uma vez que com ou sem ignorância seria condenado, mas isento de condenação se prevalecesse a legítima defesa. Por fim, o helenista conclui que Sófocles abrilhanta esse discurso com termos jurídicos contemporâneos para mostrar que Édipo confunde e mistura diferentes circunstâncias e argumentos, produzindo um caso mais emocionalmente gratificante do que logicamente ou legalmente rigoroso. Nesse caso, o que deve ser questionado nessa conclusão do helenista é a tendência em opor um discurso lógico-jurídico e um discurso emocional. Na verdade, as emoções são uma parte integrante da retórica e, por isso, fazem parte do discurso judiciário do mesmo modo que os aspectos lógicos e legais, como é bem atestado por Aristóteles que, na sua *Retórica* dedica todo o livro II à discussão do papel das emoções na argumentação.

De fato, o discurso de Édipo apresenta em algum momento um caráter emocional, mas não quer dizer que, por causa disso, haja confusão e mistura de termos jurídicos como *ákōn*, conforme alega Kelly. Porém, o fato de o discurso de Édipo insistir menos no aspecto que seria legalmente mais significativo pode ser interpretado de outro modo: o argumento de legítima defesa justamente por ser facilmente aceito pela audiência não precisa ser desenvolvido. Já o caráter das ações de Édipo, sobretudo se decorrente da ignorância, parece indicar o teor das reflexões jurídicas contemporâneas à encenação da tragédia. Se esses dois termos aparecem muitas vezes e aparentam certa confusão na sua compreensão é porque estão sendo discutidos pela audiência. Tal proposta de leitura parece ser corroborada pelo fato de a reinscrição da lei de homicídio atribuída a Draco ter ocorrido no ano de 410 a.C., quer dizer, no ano anterior ao da encenação da tragédia<sup>50</sup>. A lei do lendário legislador ateniense distinguia justamente os homicídios cometidos *hekōn* e *ákōn*. Essa lei dispõe sobre o homicídio culposos (*ek pronoías*), a concessão de perdão, a ação movida contra o homicida e o homicídio de um fugitivo condenado por assassinato. Nela, porém, não há descrição detalhada distinguindo o *phónos hekoúsios* do *akóusios*<sup>51</sup>. É somente em textos mais tardios<sup>52</sup> que há a enumeração de casos considerados *akoúsioi*, como por exemplo, nesta passagem de Demóstenes em “Contra Aristócrates”:

ἐάν τις ἀποκτείνει ἐν ἄθλοις ἄκων, ἢ ἐν ὁδοῖ καθελὼν ἢ ἐν πολέμῳ ἀγνοήσας, ἢ ἐπὶ δόλῳ ἢ ἐπὶ μητρὶ ἢ ἐπὶ ἀδελφῇ ἢ ἐπὶ θυγατρὶ, ἢ ἐπὶ παλλακῇ ἢν ἂν ἐπ’ ἐλευθέρῳ πρὸς αἰσὶν ἔχη, τούτων ἕνεκα μὴ φεύγειν κτείναντα.<sup>53</sup> (23, 53)

Se um homem matar outro de modo escusável (*ákōn*) em uma competição atlética, ou vencê-lo em uma luta na estrada, ou sem perceber no campo de batalha, ou em relação sexual com sua esposa, ou mãe, ou irmã, ou filha, ou concubina mantida para a procriação de filhos legítimos, ele não deve ir para o exílio como um homicida por conta disso.<sup>54</sup>

Essa proximidade de datas da encenação da tragédia e da reinscrição da lei sugere, portanto, que a aparente imprecisão de algumas categorias jurídicas integra o esforço da *pólis* em

<sup>50</sup> IG I3 104. O fato de “Édipo em Colono” ter sido representada em data posterior à morte de Sófocles não invalida a proposta de relacionar a reinscrição da lei com os debates da tragédia; pelo contrário, pode-se supor que a reinscrição da lei teria motivado o filho ou neto de Sófocles a concorrer nas Grandes Dionísias de 409 com “Édipo em Colono”.

<sup>51</sup> Na organização sistemática dos tribunais de sangue, o *phónos hekoúsios* tratava os homicídios sujeitos à punição sob o julgamento do Aerópago e o *phónos akoúsios* os homicídios escusáveis julgados pelo Paládio. O Delfínio tratava os homicídios cometidos de acordo com a lei. O Pritaneu cuidava de homicídios causados por animais e objetos inanimados. E o Freátis tratava as acusações contra exilados por homicídio involuntário; nesse caso, o réu ficava em um barco em alto mar e respondia as acusações sem colocar os pés na Ática. (cf. Harris, 2015, p. 12)

<sup>52</sup> Para ver a enumeração dos textos em que há referência à lei do homicídio, cf. Arnaoutoglou, 2003, p. 83.

<sup>53</sup> Edição de S. H. Butcher & W. Rennie (1903).

<sup>54</sup> Tradução nossa.

refletir sobre categorias cujos sentidos precisos estão sendo negociados, e não resultam do caráter emocional e apaixonado do protagonista.

O discurso segue com o herói retomando a transferência de responsabilidade dos atos cometidos para os deuses e evocando uma espécie de testemunho imaginário (vv. 997 -99). Trata-se da possibilidade da personificação da alma (*psyché*): se a alma do meu pai estivesse viva, não deporá contra mim (v.999).

Sem demora, o discurso volta-se, novamente, para a acusação a Creonte (vv. 1000-2). O próprio uso do *dikaïos* sofre uma espécie de gradação. O advérbio *dikaíōs* já desconstruiu o caráter justo do argumento de Creonte no verso 971, em seguida o adjetivo *dikaïos* é substantivado num emprego irônico no verso 992, e por fim, no verso 1000, Édipo afirma claramente que Creonte não é justo, contradizendo a argumentação do próprio Creonte que se disse justo no verso 957.

Por fim, Édipo termina a acusação contra Creonte e, nos versos 1003- 1009, expande os objetos dos insultos de Creonte de modo a incluir tanto Teseu quanto a própria Atenas. De acordo com Guidorizzi (2008, p. 327), o verso 1003 “evoca a atmosfera do tribunal ateniense, já que se refere a uma estratégia típica de contextos judiciais: *captatio benevolentiae*”. Esta estratégia, sendo uma das preocupações do orador, consistia na conquista da benevolência e simpatia dos juízes e do público. Édipo emprega tal estratégia, pressupondo que a difamação feita por Creonte não se aplica somente a um caso particular, mas, principalmente, aos interesses da *pólis*. Assim, em primeiro lugar, declara a superioridade de Atenas em relações às outras cidades por saber como honrar os deuses. Neste contexto, depreende-se a referência ao acolhimento a um suplicante. Em segundo lugar, alega que Creonte está tentando roubá-lo dessa cidade, reforçando sua condição de suplicante por intermédio do aposto *tón hihétēn géront’emè* (v.1008). Desses versos, então, é possível deduzir que Creonte está subestimando Atenas, pois ao tentar levar Édipo de Colono, trata-a como uma cidade que não respeita as práticas religiosas ou que não tem meios para impedir a apoderação de um suplicante. Com isso, Édipo consegue por a audiência contra o adversário.

A última parte do discurso é o epílogo (vv. 1010-1013). Este começa com a invocação às deusas propícias e aliadas, as Eumênides, a fim de que Creonte aprenda de que tipo são os homens que guardam a cidade. O último verso certifica a transferência do objeto dos insultos de Creonte para a *pólis* e ratifica o comprometimento com as práticas religiosas através do pedido de auxílio. Finalmente, tendo em vista a análise do uso das estratégias retóricas judiciais neste discurso de defesa de Édipo, percebe-se a sua eficácia, pois, o protagonista convence Teseu (vv. 1019-1035). No entanto, esse discurso é eficaz não só pela situação

específica da chegada de Creonte, mas também pela construção da figura de Édipo ao longo da tragédia, sobretudo, para heroização do personagem provando a legitimidade de seus atos. Essa heroização é construída desde o início da tragédia pela promessa de um benefício futuro no diálogo com Teseu (v. 52), no relato do herói sobre a profecia de Apolo (vv. 92-3), no seu primeiro discurso de defesa (287-90) e após amaldiçoar os filhos (421). Na verdade, o poder de Édipo está relacionado com seu túmulo, como é exposto por Ismene no verso 402. Esses temas (benefício e poder emanado do túmulo), de acordo com Kelly (2009), são referências à instituição do culto heroico<sup>55</sup>. Na ática, os cultos heroicos visavam à propiciação dos mortos que em vida tivessem realizado feitos extraordinários para o bem ou para o mal e, por isso, eram considerados tão poderosos depois de mortos. No caso de Édipo, foi a sua cólera e hostilidade para com Tebas que tornou seu corpo poderoso depois de morto. E é nesse sentido que ele se torna um herói para Atenas, uma vez que seu corpo sepultado em solo ático emanaria um poder resultante da perpetuação de sua cólera capaz de proteger a cidade contra os tebanos.

Por fim, vale a pena destacar mais uma vez que a construção da representação da responsabilidade de Édipo aproxima aspectos objetivos e subjetivos no intuito de provar a sua inocência. Neste caso, Édipo transfere a responsabilidade dos seus atos para os deuses em três momentos (vv. 964, 966, 997), mas também admite o incesto (v. 983) alegando que o cometeu *ákōn*, e afirma ter realizado o homicídio em legítima defesa. Se na ficção dramática, sobretudo, a responsabilidade atribuída aos deuses o isenta da condenação, o mesmo ocorre no mundo da audiência no pensamento jurídico do século V com a lei do homicídio servindo de base para a legítima defesa. É, portanto, por essa imbricação de argumento objetivos e subjetivos que a responsabilidade de Édipo se define.

---

<sup>55</sup> Sobre o culto heroico de Édipo, Cf. Hesk, 2012, p. 167-191; Currie, 2012, p. 331-348.



#### 4. CONCLUSÃO

No primeiro capítulo deste trabalho, viu-se como se definia o conceito evolucionista da responsabilidade entre os gregos a partir da mudança social, histórica e religiosa. Essa representação era construída a partir do conceito de *hamartía*, que poderia designar um ato objetivo num contexto religioso do mundo mítico ou subjetivo do pensamento jurídico do século V. Assim, a responsabilidade só poderia ser determinada através de um confronto entre uma antiga concepção religiosa da falta, onde os deuses e a *átē* coagiam o indivíduo e uma concepção nova, onde o responsável se definiria como um indivíduo particular que escolhe deliberadamente praticar um delito. De outro modo, através dos exemplos de Crespo em Heródoto e Agamêmnon em Homero, foi visto como a responsabilidade pode ser representada através da imbricação entre esses dois conceitos de responsabilidade para, então, definir a representação da responsabilidade na tragédia “Édipo em Colono”, cuja ficção dramática integra o mundo mítico, mas a sua audiência insere-se no mundo da *pólis* do século V.

Como já foi visto na análise dos discursos de defesa, a representação da responsabilidade não se define pela tentativa de classifica-la em responsabilidade objetiva ou subjetiva, visto que tal classificação é um constructo moderno, mas pela articulação entre esses dois modos da representação decorrentes do pensamento do mundo mítico e da *pólis* democrática do século V. De fato, a própria tragédia na sua ficção dramática aproxima e imbrica esses dois mundos, uma vez que os habitantes de Colono parecem fazer parte de uma espécie de *pólis* democrática projetada no passado mítico, onde compartilhariam de costumes e leis do século V. E a própria figura de Teseu, como uma espécie de “rei democrático” amalgama princípios da aristocracia e democracia sugerindo o movimento de democratização da aristocracia. Nesse sentido, aspectos objetivos e subjetivos da *hamartía* de Édipo de modo algum se opõem, mas se articulam para provar a inocência do herói. Assim, os deuses, a culpa herdada e a *átē* podem ser motivadores e responsáveis pelos atos de Édipo, ao mesmo tempo em que o protagonista assume a realização dos crimes de um modo que é justificado pelas leis promulgadas pela *pólis*.

Essa imbricação entre valores promulgados pelo pensamento jurídico da *pólis* e promulgados pelo âmbito religioso também são fundamentais para compreender a relação da responsabilidade com o *miasma* de Édipo que aparece tanto em argumentos objetivos (vv. 287-88) quanto em argumentos subjetivos (548-49). Nesse sentido, parece que a responsabilidade jurídica e a pureza religiosa mantêm entre si uma relação intercambiável de causa e consequência, ou seja, a impureza pode tornar responsável como a responsabilidade

pode tornar impuro. Harris (2015, p. 26), por sua vez, demonstra que os aspectos religiosos integram as categorias jurídicas ao invés de serem substituídos pelas leis, afirmando que as normas sobre poluição foram baseadas em distinções morais e legais e as regras sobre a poluição por homicídio serviram para articular as visões atenienses sobre culpa e responsabilidade moral. Essas leis aparecem em Platão (*As Leis*, IX, 865a - 873d), para quem não existe um tipo de poluição, mas vários e cada um indica um nível diferente de responsabilidade. Assim, para aquele que cometeu homicídio deliberado, há o mais grave tipo de poluição, que só pode ser removido pela remoção do assassino da comunidade por morte ou exílio permanente e confiscação de bens. Já para a pessoa que cometeu homicídio contra a sua vontade, a poluição poderia ser purificada pelo exílio sem o confisco de bens, e nesse caso, o assassino poderia voltar a Ática e seu *miasma* removido se a família o perdoasse. Por fim havia o grau zero de poluição que era conferido ao homicídio cometido de acordo com a lei ou com a justiça.

É evidente que, no caso de Édipo, a ausência de responsabilidade jurídica não determina diretamente a ausência de mácula, no entanto, pode ajudar a explicá-la. Como já foi visto no primeiro discurso, o argumento de legítima defesa de acordo com a lei do homicídio (Dem. XXII, 53) isenta Édipo de condenação e do consequente *miasma*. Do mesmo modo, se foi exilado de Tebas por ter cometido um crime *ákōn*, ao pisar solo estrangeiro sua pureza seria restabelecida com a remoção da mácula. Se a audiência foi ou não convencida de que Édipo não é responsável nem portador de *miasma*, não há como saber. No entanto, seus interlocutores do drama ficcional foram persuadidos pela permeabilidade jurídica, política, retórica e religiosa da linguagem de Édipo que constrói de modo eficaz a sua inocência através de uma representação da responsabilidade que articula elementos objetivos e subjetivos, sobretudo religiosos e jurídicos.

## 5. BIBLIOGRAFIA

ALLAN, T. HOMERI OPERA. **Tomus I, Iliadis Libros I-XII**. Oxford: Oxford Classical Texts, 1920.

ARNAOTOGLLOU, Ilias. **Leis da Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2003.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

AVEZZÚ, G.; GUIDORIZZI, G.; CERRI, G. **Eds Sofocle, Edipo a Colono**. Milan: Arnaldo Mondadori Editore, 2008.

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Grec Français**. Hachette: Paris, 2000.

BUTCHER, S. H.; RENNIE, W. **Demosthenis Orationes**. Oxford: Clarendon Press, 1903.

CARAWAN, Edwin. **Rhetoric and the Law of Draco**. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1998.

CARTLEDGE, P. A. Meaning in context: how to write a history of Greek political thought. In: \_\_\_\_\_. **Ancient Greek Political Thought in Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p.1-10.

CURRIE, Bruno. Sophocles and Hero Cult. In: ORMAND, K. (Org). **A Companion to Sophocles**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 331-348.

GAGARIN, Michael. **Self-defense in Athenian Homicide Law**. University of Texas at Austin, 1978.

GERNET, Louis. **Droit et société dans la Grèce ancienne**. Front Cover: Recueil Sirey, 1955

GERNET, Louis. **Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (étude sémantique)**. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1917

GODLEY, A. D. **Herodotus**. Harvard University Press: Cambridge, 1920

GOLDHILL, S. The language of tragedy: rhetoric and communication. In: EASTERLING, P. E. (Org) **The Cambridge Companion to Greek Tragedy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 127- 150.

HARRIS, Edward. M. The Family, the Community and Murder: The Role of Pollution in **Athenian Homicide Law in Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion**. Editado por Clifford Ando e Jörg Rüpke. De Gruyter, 2015.

HERODOTO. **Histórias**. Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Editora Brasileira Ltda, 1952

HESK, J. Oedipus at colonus. In: MARKANTONATOS, A. **Brill's Companion to Sophocles**. Leiden Boston: Brill, 2012. p. 167- 189.

JEBB, R. C. **Sophocles: the plays and fragments – Volume 2: The Oedipus Coloneus**. With critical notes, commentary, and translation in English prose. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

KAMERBEEK, J. C. **The plays of Sophocles – Commentaries. Part VII: The Oedipus Coloneus**. Leiden: Brill, 1984.

KELLY, Adrian. **Sophocles: Oedipus at Colonus**. London: Duckworth, 2009.

LLOYD-JONES, H. & WILSON, N. **Sophoclis fabulae**. Oxford: Oxford Classical Texts, 1992.

MOTA, M. **Tradução de “Sete contra Tebas”**. Archai, n. 10, jan-jul, p. 145-168, 2013.

NOUSSIA, M. **Solone. Frammenti dell’opera poetica**. Premessa di H. Maehler, introduzione e comment di M. Noussia, traduzione di M Fantuzzi. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2001.

OBER, J. **Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People**. Princeton University Press, 1989

PARKER, Robert. **Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion**. Oxford: Clarendon. 1983.

PLATÓN. **Diálogos, vol. IX Leyes (libros VII-XII)**. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madri: Editorial Gredos, 1999.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. **Hélade: Antologia da cultura grega**. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra, 1995.

SAID, Suzanne. **La faute tragique**. Paris: François Maspero, 1978.

SEWELL-RUTTER, N.J. **Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

SMYTH, Herbert Weir. **Seven Against Thebes. Cambridge**. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926.

SÓFOCLES. **Édipo em Colono**. Introdução e tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2005.

VERNANT, J-P. **Esboços da vontade na tragédia grega**. In: \_\_\_\_\_. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 25-52.